N A D E R K A D H I M

كتاب البحرين الثقافية

دراسات STUDIES

15

د. نادر كاظم

طبائع الاستملاك

قراءة في أمراض الحالة البحرينيّة







طبائع الاستملاك

قراءة في أمراض الحالة البحرينيّة



طبائع الاستملاك : قراءة في أمراض الحالة البحرينيّة / دراسات
د. نادر كاظم / مؤلّف من البحرين
الطبعة الأولى ، 2007



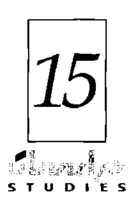
المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص. ب : 5460-11 ، العنوان البرقي :موكيّالي ،
هاتفاكس : 751438 / 752308



التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : 9157 ، هاتف 5605432 ، هاتفاكس :5685501
E-mail : info@airpbooks.com
موقع الدار الألكتروني : www.airpbooks.com
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
®
لوحة الغلاف : **جمال عبد الرحيم / البحرين**
خطوط الغلاف : **زهير أبو شايب / الأردنّ**
الصف الضوئيّ : **المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر**
التنفيذ الطباعيّ : **مصطفى قانصو للطباعة والتجارة / بيروت ، لبنان**

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامّة : د.ع 2006/4963م
ISBN 99901-90-56-9

البحرين
كتاب البحرين الثقافية

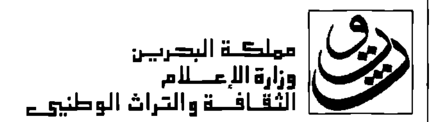


د. نادر كاظم

طبائع الاستملاك

قراءة في أمراض الحالة البحرينيّة





فهرس المحتويات

«لا يمكن للمؤرخ أن يكون على قدم المساواة إلا مع تاريخ بلده ، فهو يفهم بشكل يكاد يكون غريزيًا تطوّراته المفاجئة وتحوّلاته ، تعقيداته وجوانب أصالته وضعفه . ومهما كانت ثقافة المؤرِّخ عظيمة ، فإنه لا يمكنه التمتع بهذه الميزة عندما يرحل إلى ساحة أخرى»

فرناند بروديل

مقدمة

- ١ -

لم يأتِ هذا الكتاب بناء على تخطيط متكامل سلفًا ، بل هو نتيجة لمحاولات متفرقة إلا أنها متقاربة زمنيًا ، وتدور حول إشكالية واحدة ذات تجليات متنوعة ، وهي إشكالية تناولتها بتحليل معمق في كتابي «تمثيلات الآخر» ، وأعني بها مسألة الآخر وعلاقات الهيمنة . وقد تركّز جهدي الأكبر في ذاك الكتاب على استجلاء ما ينطوي عليه «تمثيل الآخر» من قوة قادرة على إخضاع الآخرين أو تهميشهم وإقصائهم . ومع أني لم أغفل أسئلة «ما وراء التمثيل» - أي الدوافع الظاهرة والمضمرة التي تقف وراء ممارسة التمثيل - ، إلا أن ضخامة الإرشيف الذي كنت أقرأه ، وما كان ينطوي عليه من قسوة صادمة وغير محتملة ، قد ضيّقا الأفق أمام إمكانية الذهاب في مساءلة «التمثيل» إلى ما هو أبعد من كونه ممارسة من أجل تحصيل القوة وتثبيت الهيمنة ودوام إخضاع الآخرين . وفاتني أن أعمّق القراءة في أسئلة «ما وراء القوة والهيمنة» ، أي لماذا تسعى الجماعات إلى الأخذ بأسباب القوة ، والحرص على ممارسة الهيمنة على الآخرين؟ ثم ما الفائدة التي تتحصّل للجماعة المهيمنة بعد إخضاع الآخرين أو محقهم وإبادتهم؟

أعود اليوم ، في هذا الكتاب ، إلى إشكالية قريبة من إشكالية التمثيلات وممارسة الهيمنة ، إلا أن الجهد الأكبر يتركز هنا على أسئلة «ما وراء التمثيل» و«ما وراء الهيمنة» ، وهذا ال«ما وراء» هو ما أسميه هنا بـ«طبائع الاستملاك» . وقد تبيّن لي بعد كتابة «تمثيلات الآخر» أن التنافس القائم بين الجماعات ما هو إلا تنافس مدفوع بغاية «الاستملاك» أساسًا ، واستملاك «ما هو غير قابل للاستملاك» على وجه التحديد . وهنا سيكون «التمثيل» موضوعًا يجري التنافس على استملاكه ، فيما تصبح القوة واحدة من أهم الأشياء التي تدور حولها صراعات قاسية من أجل استملاكها واحتكارها دون الآخرين .

وعلى هذا فإن قراءة «طبائع الاستملاك» هي استمرار لقراءة «تمثيلات الآخر» . وفي الحالين تتوسّل القراءة بالنقد الثقافي من أجل مقاربة «الأمراض» التي تعتري «فعل التواصل» الجماعي بين البشر .

إلا أن دائرة القراءة هنا تتحدّد أكثر ، وتكاد تضيق لتنحصر في الدائرة الأقرب إلي والأكثر التصاقًا بي ، وهي الدائرة التي أستطيع أن أكون معها «على قدم المساواة» ، وأستطيع كذلك أن أفهم تطوراتها المفاجئة وتحولاتها وتعقيداتها وجوانب الأصالة والضعف فيها «بشكل يكاد يكون غريزيًا» ، هذه الدائرة هي تاريخ وطني وتحولاته وتحدياته ، إنها سيرة الأرخبيل الصغير المتعدد الثقافات والذي اسمه : البحرين .

- ٢ -

في العام ١٩٥٠ كتب أحد الكتاب باسم مستعار مقالة في مجلة «صوت البحرين» ، وكان عنوان المقالة هو «الطائفية علتنا الكبرى» . وبعد أكثر من نصف قرن ، وتحديدًا في ٦ مايو ٢٠٠٥ صدر تقرير

إنترناشونل كرايسز غروب ICG رقم ٤٠ حول الشرق الأوسط ، وقد خصص التقرير لتشخيص الأوضاع السياسية في البحرين والأزمات التي تعاني منها ، وجاء التقرير تحت عنوان : Bahrain's Sectarian Challenge «التحدي الطائفي في البحرين» . وقد كان هذا العنوان – كما كان عنوان المقالة – مباشرًا بصورة صادمة إلا أنه يبعث على التفكير الجدي والصادق حول حقيقة هذا المرض والتحدي وأسبابه وتجلياته ودرجة حضوره ومدى انتشاره وما قد يترتب عليه من انعكاسات وتأثيرات سلبية .

ويأتي التحدي الطائفي في صدارة التحديات المحرّكة للصراعات والتوترات السياسية والاجتماعية في البلاد ، وخصوصًا بعد تفجّر هذا التحدي ، وبصورة مشهدية دامية ومحزنة ، في العراق . وقد كان لهذا التفجّر انعكاسات مباشرة على البلدان ذات التركيبة الطائفية القريبة من العراق ، وكانت البحرين من بين هذه البلدان التي أزعم أن تحريك وتنشيط نسق الطائفية فيها إنما كان ، وبدرجة كبيرة ، انعكاسًا لتفجّر الصراع الطائفي في العراق . وأقول تحريك وتنشيط للتأكيد على أن هذا النسق غير مستورد مباشرة من الحالة العراقية ، ولا هو مولود من فراغ . وسأوضح في هذا الكتاب أن لهذا النسق ذاكرة ممتدة وترجع إلى القرن السادس عشر الميلادي ، وتحديدًا إلى فترة الحكم البرتغالي في البحرين . وأتصوّر أن هذا القرن هو نقطة الارتكاز في سيرة الطائفية في البحرين ، وهو بمثابة الذاكرة المرجعية المحلية والقصية للنسق الذي ظل ناشطًا لفترات لاحقة . ولم يجرِ كبح نشاطه – على الأقل نشاطه الظاهر على السطح – إلا بعد صعود نجم التيارات الوطنية والقومية واليسارية في البلاد منذ عشرينات القرن الماضي وحتى سبعيناته .

وفي السبعينات تحديدًا جرت عمليات تنشيط متفرقة لهذا النسق إلا أنها لم تتمكن من إيقاظه إلا في أوائل الثمانينات على إثر انبعاث الصراع المذهبي على احتكار «تمثيل الإسلام» بين الإسلام الشيعي في إيران ، والإسلام السني في السعودية .

لقد حدث هذا في ثمانينات القرن الماضي بفعل تدخّل عوامل خارجية ، ويحدث اليوم أيضًا بفعل تدخّل عوامل خارجية ، مما يعني أن الحالة البحرينية قادرة على تعطيل نشاط هذا النسق ، وعلى تحصين نفسها من أفاعيله السلبية ، إلا أن هذه القدرة تتزعزع أمام قوة العوامل الخارجية . ومن يتصوّر أن هذا الضعف لا علاج له فإنه سيبادر إلى المطالبة بضرورة فكّ الارتباط بين الحالة البحرينية ومناطق التوتر الطائفي في العالم الإسلامي . إلا أن السؤال الذي ينبغي أن يطرح هو : هل بالإمكان فك الارتباط حقًا؟ وكيف يكون ذلك؟ وإجابتي أن هذا مطلب يتعذر تحقيقه ، والأجدى بدل ذلك أن نفكّر في كيفية تعزيز مناعة الحالة البحرينية الذاتية لتكون قادرة على رفض عوامل التنشيط الخارجية بصورة تلقائية ومهما كانت قوتها . وأتصور أن هذا مطلب ملح وقابل للتطبيق وخصوصًا إذا جرى تشخيص صحيح لهذا النسق ولملابسات تنشيطه .

يتحرّك النسق إذن بفعل نجاح التنشيط الخارجي له ، ويعود هذا النجاح إلى قوة العوامل الخارجية بدرجة تفوق ما تتمتع به الحالة البحرينية من مناعة ذاتية . ولكن علينا أن نتذكر أيضًا أن نجاح هذا التنشيط إنما يجري ترجمته من خلال تحريك الولاءات وأشكال الارتباطات القديمة القائمة على الدين والعرق والطائفة والقرية والعائلة . وعلى هذا فإنه يمكن تعطيل تنشيط هذا النسق من خلال

إضعاف قدرته على تحريك هذه الولاءات . ولا يتأتى هذا إلا من خلال تعزيز المجتمع المدني بما هو وسيط بين الفرد والدولة أولاً ، وبما هو مجال التنظيمات والأنشطة والارتباطات الطوعية والاختيارية التي تقوم على تعاقد حرّ بين الأفراد ثانيًا . ويتطلب هذا التعزيز إعادة تفكير فيما هو قائم اليوم في البحرين مما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني كما في الجمعيات السياسية والأهلية ؛ لأن الثابت أن هذه المؤسسات عاجزة عن القيام بوظائف المجتمع المدني الأساسية ، وصارت ، بدل ذلك ، تعيد إنتاج الولاءات القديمة في المجتمع ، وأكبر دليل على ذلك هو أن معظمها مصنّف طائفيًا وعرقيًا ومناطقيًا وأيديولوجيًا .

وصار من الواضح أن ما هو قائم اليوم من هذه المؤسسات يعاني من عجز حقيقي في قدرته على تعطيل أي تنشيط خارجي للنسق مهما كانت قوته أو ضعفه ، بل كثيرًا ما توسّل النسق بهذه المؤسسات وحوّلها إلى أداة من أدواته . مما يعني أن الرهان على مثل هذه المؤسسات هو رهان خاسر وفي غير محله . ولهذا ينبغي التفكير في تعزيز مناعة الحالة البحرينية في منطقة أخرى غير هذه المؤسسات القائمة اليوم ، وخصوصًا أنه ما من سبيل لإنشاء مجتمع مدني حقيقي إلا من خلال شعور الأفراد أنفسهم بمدى حاجتهم إلى تكوين تجمعات طوعية وارتباطات اختيارية تقوم فيهم مقام الوسيط ليس بين الفرد والدولة فحسب ، بل بين الفرد والارتباطات القائمة على الولاءات القديمة كذلك . وظهور هذه الحاجة مرهون بعوامل سياسية واجتماعية واقتصادية متداخلة ليس هنا مكان بحثها .

بناء على هذا ، جاءت الفكرة بمواجهة النسق مواجهة نقدية من

خلال الكشف عما يقوم به من أفعال وما يتوسّل به من أدوات واستراتيجيات وبرامج ، وكذلك من خلال مواجهة الأسباب الخفيّة الداخلية - لا الخارجية هذه المرة- التي تحرّك هذا النسق .

- ٣ -

إن فكرة الطائفية بما هي مجموعة ممارسات تمييزية تقوم به جماعة مهيمنة ضد جماعات مهمّشة ، فكرة شائعة بدرجة تصعب مقاومتها . إلا أن الصحيح أن هذا الوجه من الطائفية ليس إلا تجليًا من تجليات نسق مضمر متعدد الوجوه والأشكال ، وهو نسق ينشط في سياق المزاحمة من أجل تحقيق مآرب دفينة ومتجذّرة ، وهذه المآرب هي إنجاز الاستملاك الجماعي لما لا يمكن استملاكه ، بل مراكمة هذه الاستملاكات إلى حدها الأقصى . ولهذا ستتركّز هذه القراءة على نقد «طبائع الاستملاك» التي تحكم فعل التواصل/اللاتواصل بين الفاعلين السياسيين والاجتماعيين في البحرين ، وعلى إماطة اللثام عن دورها المباشر في ظهور ما نسميه هنا بـ«أمراض الحالة البحرينية» ، أي أشكال الصراعات الجماعية التي تحرّكها «طبائع الاستملاك» .

والاستملاك هنا ليس علاقة بين شخص/جماعة وشيء/أشياء ، بل هو أساسًا علاقة بين أشخاص وجماعات ، وتظهر هذه العلاقة في صورة حق الجماعة في الانتفاع بما استملكته واستحوذت عليه ، وحقها ، كذلك ، في منع الآخرين المختلفين في الانتفاع أو حتى الاقتراب من هذه الاستملاكات . وبهذا المعنى يكون من حق من يمتلك «مزرعة» أن ينتفع بها هو ومن يأذن له ، ومن حقه كذلك أن يمنع

الآخرين من الانتفاع بها أو حتى مجرد دخولها بغير إذن منه .

إلا أن هذا النوع من الاستملاكات القانونية الفردية أو الجماعية شائع ومعروف ، وهو استملاك لأشياء قابلة أساسًا للاستملاك ، أي إنه استملاك لما يمكن استملاكه . وفي العادة لا يتسبب هذا النوع من الاستملاكات في إثارة صراعات وتوترات جماعية إلا على نطاق محدود كما يحدث في حالات توزيع الميراث والخلاف حول ملكية شيء ما ، وهو خلاف يمكن التفاوض حوله أو حلّه باللجوء إلى الأجهزة القضائية .

إلا أن خطورة «طبائع الاستملاك» تظهر حين تعمد جماعة ما إلى استملاك ما لا يمكن استملاكه أو غير القابل للاستملاك . وهنا لا بد من التمييز بين نوعين من الأشياء التي تكون مقصودة بالاستملاك : فهناك أشياء قابلة للاستملاك فعليًا وقانونيًا كما يحدث حين نستملك قطعة أرض أو منزلاً أو سيارة أو جهازًا كهربائيًا أو إلكترونيًا أو غيرها . وفي المقابل هناك أشياء غير قابلة للاستملاك الفعلي والقانوني ، وهي هنا تشمل دائرة القيم والحقوق الإنسانية المشتركة والدولة والسلع العامة . وإلا ما معنى أن يعلن شخص أنه استملك الحق والإسلام والجنة والحقيقة والحرية وقيم الحداثة والوطنية والصحة والجمال والذكاء والكرامة والأصالة والدولة أو المنافع/السلع العامة في الدولة؟ المعنى الوحيد لهذا الاستملاك هو أن للمالك حق الانتفاع الحصري بهذه الاستملاكات ، وحقه - كذلك - في منع الآخرين من الانتفاع بها أو حتى الاقتراب منها . وهذا ما تلخّصه تلك العبارة البغيضة والتي كثيرًا ما تتكرر في حكايات «ألف ليلة وليلة» وهي : «كل ما للسيّد حرام على العبد» .

ولكن بأي حق جرى هذا الاستملاك؟ وما معنى أن يكون لجماعة ما حق التمتع بهذه الاستملاكات وحرمان الآخرين منها؟ ومَن الحَكَم المعتمد الذي يرجع إليه لحسم الخلافات وفض المنازعات التي تنشأ حول ملكية كل هذه الأشياء؟

واللافت حقًا أن كل خطابات السلطة والهيمنة كانت مدفوعة بـ«طبائع الاستملاك» لما هو غير قابل للاستملاك. وقد تجلت هذه الطبائع في خطابات وسياسات واستراتيجيات وتكتيكات وبرامج وأنشطة متنوعة. فخطاب العنصرية وضع أعراقًا عديدة في مرتبة دنيا بوصفها شعوبًا تابعة ومتخلفة وعاجزة وكسولة ومنحطة طبيعيًا، فيما احتكر الرجل الأبيض قيم التقدم والتحضر والرقي والحرية والجمال والذكاء. وبهذا المعنى كانت العنصرية مدفوعة بـ«طبائع الاستملاك»، وتحديدًا باستملاك ما هو غير قابل للاستملاك. وبالمثل أيضًا كان الخطاب الذكوري يمارس سياسات الاستملاك لما هو غير قابل للاستملاك ضد النساء اللاتي جرى تصويرهن في صورة التابع الأدنى والخاضع العاجز، فيما احتكر الرجل لنفسه كل الحقوق والقيم الإيجابية. وقد عرفت سياسات الاستملاك هذه حضورًا قويًا بقصد التبرير أو إضفاء المشروعية على علاقات الهيمنة القائمة بين السادة والعبيد، والكبار والصغار، والطبقة المستغِلّة والطبقة المستغَلّة، والمستعمِر والمستعمَر، وجماعات الأكثرية والأقلية وغيرها. فكل جماعة مهيمنة تتحرك مدفوعة بـ«طبائع الاستملاك» بغاية استملاك ما هو غير قابل للاستملاك.

وبحسب كارل ماركس فإن «أفكار الطبقة المهيمنة هي الأفكار السائدة في كل العصور»، وهي تظهر في التاريخ في صورة «أفكار

شمولية» ؛ لأن الجماعة المهيمنة تعمد إلى تثبيت استملاكها لما هو غير قابل للاستملاك ، وبهذه الطريقة تحتكر هذه الأفكار الشمولية فضيلة الشرف والوفاء والعقل والصدق ، فتكون هي «الأفكار الوحيدة المعقولة ، الوحيدة الصادقة صدقًا شموليًا» .

وما يكشفه ماركس في هذا السياق هو أن الطبقة المهيمنة تقوم بعملية الاستملاك والاحتكار هذه بغض النظر عن نوع الطبقة وانتماءاتها البورجوازية أو الثورية ، فهي تمارس هذا الاستملاك كما لو كانت مجبرة عليه من أجل تحقيق أهدافها . وهذا ما تبيّنه هذه الفقرة من «الأيديولوجيا الألمانية» ، يقول : «وفعلاً فكل طبقة جديدة تحل محل طبقة كانت تسيطر قبلها ، مجبرة ، من أجل تحقيق أهدافها ، على أن تقدّم مصالحها الخاصة على أنها مصالح جماعية لكل أعضاء المجتمع ، أو لنعبر عن ذلك تعبيرًا على صعيد الأفكار : إن هذه الطبقة مجبرة على أن تعطي لأفكارها صورة الشمولية» . بل حتى الطبقة الثورية مجبرة على أن تقدم نفسها على أنها تمثّل المجتمع بأسره و«كتلة الشعب» بكامله . مما يعني أننا هنا بالفعل أمام «طبائع استملاك» متجذّرة وراسخة وحاكمة على مختلف أنواع العلاقات بين الناس .

وهذا يعني أنه لا سبيل إلى تقويض خطابات السلطة والهيمنة إلا من خلال تقويض «طبائع الاستملاك» هذه ، و البرهنة على أن هذه القيم والأشياء غير قابلة للاحتكار أو الاستملاك الحصري لجماعة أو طائفة أو طبقة أو ثقافة أو عرق دون الآخرين ، وأن الاستمرار في ادعاء مثل هذا الاحتكار هو استمرار في سيرورة كارثية على الجميع . وهذا ما تمكنت من إنجازه بالفعل حركات مناهضة الاستعمار ، والنسوية ، والزنوجة ، وإن كان الخضوع لـ«طبائع

استملاك» مضادة أمر وارد ومحتمل حتى في هذه الحركات ذات الوعي النقدي المناهض للهيمنة .

يقول إيمي سيزار : «هناك متّسع للجميع في موعد النصر ، وليس لعرق أن يحتكر الجمال والذكاء والقوة» . وبمعنى قريب من هذا يقول إدوارد سعيد : إنه «يوجد ميدان مشترك لمشروع إنساني يجري إنشاؤه وإعادة إنشائه» . هاتان مقولتان تسمحان لنا بتدقيق المعنى بصورة أكثر جلاء فيما اصطلحنا على تسميته هنا بـ«غير القابل للاستملاك» . وحين ندمج مقولة سيزار ، وهو من أهم رواد حركة الزنوجة في العالم ، بمقولة إدوارد سعيد فإننا نستطيع تحديد «ما هو غير قابل للاستملاك» بأنه «الميدان الإنساني المشترك الذي يتّسع للجميع ولا يقبل الاحتكار» . وهذا الميدان المشترك هو ما ينبغي إنشاؤه وإعادة إنشائه ، والدفاع عنه ضد التحيزات الضيقة ، والمحاولات المهووسة من أجل حيازته واحتكاره دون سائر البشر . والحق أنه دون هذا المفهوم عن «الميدان المشترك» الذي يتسع للجميع ، فلن ينتظر الجميع إلا سياسات استملاك متوحّشة ومتقاتلة . وهذا هو ما أشار إليه إدوارد سعيد في حديثه عن سياسات المعرفة والهوية المتوحشة ، يقول : «ومن غير هذا المفهوم عن الـ«مكان للجميع في موعد النصر» ، فإن ما ينتظر المرء هو سياسة معرفة بائسة لا تقوم إلا على تأكيد الهوية وإعادة تأكيدها» ، وهو الأمر الذي لن يجلب إلا مزيدًا من الحروب والصراعات والتناحرات والاحتقانات بين البشر سواء في صورة حرب أهلية أو في صورة صراع الحضارات . لهذا فإن الدفاع عن «الميدان المشترك» هو دفاع عن السلم الأهلي والعالمي ، وعن القدر المشترك والثمين الذي نتقاسمه بيننا كبشر .

هل يوجد استملاك يتم بلا صراع وتنازع؟ وهل يمكن تخيّل حالة من السلم في ظل سياسات استملاك محمومة ودون وجود مرجعية معتمدة يجري الاحتكام إليها لفض المنازعات؟ بحسب ابن خلدون فإن تمام «عمران العالم» بحصول الاجتماع والتعاون والتعاضد بين البشر لا يكون إلا بعد ظهور «وازع» يحمي الجميع من شرّ الجميع وظلمهم وعدوانهم وهو ما يسميه ابن خلدون بـ«الطباع الحيوانية» في البشر، ويكون هذا الوازع واحدًا من البشر تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى «المَلِك» عند ابن خلدون، ويقول: «إذا اجتمعوا [أي البشر] دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى الهَرْج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي إلى انقطاع النوع، وهو ما خصّه الباري سبحانه بالمحافظة، فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم».

وتابع توماس هوبز تحليل ابن خلدون في تفسير ظهور الدولة وأصل الحاجة إليها، ويرى أن الحرب الشاملة أو «حرب الجميع ضد الجميع» هي تعبير عن «حالة الطبيعة» state of nature أو فوضى مجتمع ما قبل الدولة؛ لأنه في غياب الدولة فإن الجميع ينخرطون في تنافس شديد من أجل الحصول والاستئثار بالمنافع والخيرات

العامة التي يرغب فيها الجميع . ومن أجل القضاء على حالة الحرب الشاملة نشأت الدولة بما هي المحتكر الأوحد للقوة والسلطة ، وبما هي المصدر الرئيسي لتوفير المنافع أو السلع العامة ، وهي المنافع التي توفّرها الدولة للمواطنين مجانًا أو بأسعار رمزية ، وهي منافع غير قابلة للتقسيم ولا الاحتكار ، بل من حق الجميع التمتع بها على قدم المساواة كالدفاع عن الوطن ضد الاعتداءات الخارجية ، والأمن الداخلي ، والرعاية الصحية ، والتعليم الأساسي ، والمواصلات العامة وغيرها .

ومن المعروف في النظرية الماركسية أن الدولة ولدت في قلب الصراع الطبقي ، وصارت أداة في يد الطبقة المهيمنة . وبقدر ما يكون الصراع الطبقي صراعًا سياسيًا فإنه ، في أصله ، تعبير عن صراع على الاستملاك وعلى فك هذا الاستملاك . وفي هذا التصور فإن هذا الصراع لن ينتهي إلا باضمحلال الدولة و«انتزاع الملكية من مغتصبيها» . ويشير مصطلح الشيوعية البدائية إلى معنى قريب مما يسميه هوبز وروسو وسبينوزا وآخرين بـ«حالة الطبيعة» أي مرحلة ما قبل الدولة . ويتميز المجتمع الشيوعي البدائي بمشاعية الملكية ومشاعية التحكم في أدوات الإنتاج ، الأمر الذي يعني اختفاء الاستغلال وانعدام الطبقات الاجتماعية . وفي المقابل يرتبط تطور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج بظهور الطبقات والدولة . وبمعنى قريب من هذا يقول سبينوزا إن الملكية منعدمة في حالة الطبيعة ، «فليس هناك إنسان يكون بالإجماع سيدًا على شيء بعينه ، وليس هناك شيء واحد في الطبيعة يمكن أن يقال عنه إنه ملك لهذا الإنسان» .

وقد يتوهم المرء أن هذين التصورين على طرفي نقيض ، فالأول

يضفي قيمة سلبية على مرحلة ما قبل الدولة حيث الجميع في حرب ضد الجميع ، فيما يضفي التصور الماركسي قيمة إيجابية على مرحلة ما قبل الدولة حيث الشيوعية البدائية وانعدام الاستغلال والتمايز الطبقي . إلا أن ما يشترك فيه هذان التصوران هو أن أصل الانقسام والتنازع إنما حصل بفعل «طبائع الاستملاك» وسياساته وتنافس الجميع من أجل استملاك ما هو عام ومشترك ويتّسع للجميع . وبحسب تصور ابن خلدون وهوبز وروسو فإن ظهور الدولة إنما كان علاجًا ناجعًا لتلك الفوضى المفضية إلى المقاتلة والحرب الشاملة بين الجميع ، فيما تذهب الماركسية إلى القول بأن انتزاع الملكية من مغتصبيها لن يتحقق إلا باضمحلال الدولة . وفي هذه النقطة بالتحديد يفترق التصوران .

والاختلاف هنا ليس في مفهوم الدولة فحسب ، بل في أصل ظهور الدولة ، وأصل الحاجة إليها . فالماركسية ترى أن الدولة ظهرت على إثر الانقسام الطبقي ، وصارت أداة طيعة في خدمة طبقة المستغلين المهيمنين . وفي المقابل يرى آخرون أن الدولة ظهرت بعد أن تجاوز المجتمع حالة الطبيعة والفوضى والحرب الشاملة . وفي تصور هؤلاء فإن الدولة نشأت بناء على «عقد اجتماعي» اشترك فيه الجميع ، وجرى بموجبه التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه في «الميدان المشترك في الدولة» لصالح الدولة نفسها ، والدولة هنا ليست شخصًا يجري التنازل له من قبل الجميع ، بل هي هيئة تنظيمية وإدارية تمثّل الجميع . ولولا ذلك لظهر من يطالب بحقه في هذا «الميدان المشترك» . وظهور هذه المطالبة بعد التنازل الكامل للدولة يعني ، من منظور روسو ، «دوام حالة الطبيعة» أي تجدد التنافس بين

الجميع من أجل حيازة «الميدان المشترك» والاستئثار باستملاكه دون الآخرين . وبحسب ابن خلدون فإن ظهور الوازع/الحاكم بين البشر لا يقضي بالضرورة على التنافس والتنازع ، لأن التنافس قد ينشأ على «المُلك» نفسه ، لأن هذا الأخير «منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذّ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبًا» . ومن هنا يشدد ابن خلدون على أهمية أن تكون لهذا الحاكم الغلبة والسلطان واليد القاهرة على الجميع ، لا ليخضع له الجميع فيزول بذلك التنازع بينهم على «الخيرات العامة» فحسب ، بل لحماية منصب «المُلك» من أن يكون مسرحًا للتنازع .

فأصل الصراع والتنازع إذن يرجع إلى «طبائع الاستملاك» . وهذا ما تنبّه إليه إريك فروم حين ميّز بين التملك والكينونة بما هما أسلوبان متقابلان في الحياة ، فالتملك هو المظهر الذي يقوم على الاحتكار والاقتناء والاستحواذ الأناني والجشع ، فيما يكمن جوهر الإنسان في الكينونة التي تقوم على فكرة «الميدان المشترك» الذي يتسع للجميع ، ويتنافس فيه الجميع بسماحة وباعتراف متبادل بحق الجميع في الانتفاع العام دون احتكار .

وترجع «طبائع الاستملاك» وما تثيره من صراع محموم إلى اعتقاد خاطئ بندرة ما هو موجود من خيرات ومنافع مادية أو رمزية ، بل إن ضراوة هذا النوع من الصراعات لا يمكن فهمهما إلا بافتراض أن هؤلاء الفاعلين يتنافسون على منافع وقيم وخيرات شديدة الندرة إلى درجة أن امتلاك جماعة لها يعني حرمان الآخرين منها ، فيتعين على كل جماعة أن تدخل في صراع مرير مع الجماعات الأخرى من أجل الحصول على هذه المنافع والقيم والخيرات واستملاكها بصورة

حصرية . لأن الزهد في استملاكها لن يمنع الآخرين من المبادرة إلى استملاكها وحرمان الآخرين من التمتع بها . والحال أن ميدان القيم ميدان عام ومشترك ويتّسع للجميع «في موعد النصر» . كما أن مجال المنافع والخيرات العامة مجال عام ومشترك وموكول أمر حمايته وحسن توزيعه إلى هيئة جماعية تنازل لها الجميع وأطلق عليها اسم الدولة .

- ٥ -

كانت الدولة هي الحل الذي اكتشفته المجتمعات من أجل تجاوز حالة الطبيعة والفوضى وحرب الجميع ضد الجميع . إلا أن تاريخ البشر يثبت أن ظهور الدولة لم يقض ، بصورة حاسمة ونهائية ، على الفوضى والحرب الشاملة ، بمعنى أن المجتمع يمكن أن يعيش في حالة الطبيعة حتى مع وجود الدولة . هذا ما تنبّه إليه ابن خلدون في السابق ، وهذا ما يسميه جون جراي بـ«أمراض الدولة الحديثة» التي أخفقت في مهمتها الأساسية وهي تحقيق السلم العام والقضاء على الحرب الشاملة . وبدلاً من هذا صارت الدول ، هذه المرة ، أحد عناصر هذه الحرب الشاملة ، فانخرطت مع الجميع في تنافس محموم على مراكمة استملاكاتها على حساب الآخرين .

وحتى لو لم تتورط الدولة في هذه الحرب فإنها لن تكون بمنأى عنها ، والحاصل أنها عادة ما تكون ضحية لمثل هذه الحروب ، بحيث تكون هي المقصودة بالاستملاك والاحتكار ، فيدور الصراع العام حول حيازة ما تتمتع به الدولة من قوة وسلطة ، وحول الاستئثار بما في حوزتها من ممتلكات ومنافع عامة .

وبهذه الطريقة جرى إعادة إنتاج لصيغة سياسية واجتماعية

جديدة من الدولة إلا أنها أقرب إلى «حالة الطبيعة» حيث الجميع في حرب ضد الجميع من أجل استملاك ميدان الدولة المشترك واحتكاره، فتحولت الدولة إلى مسرح لصراعات جماعية عرقية وطائفية ومناطقية وطبقية وأيديولوجية وأسرية. ولا فرق في هذا بين مجتمع شمولي وآخر ديموقراطي. وبحسب جون جراي فإن الدول الديموقراطية الحديثة أصبحت «أسلحة في حرب الجميع ضد الجميع، حيث تتصارع جماعات المصالح بعضها مع بعض للاستيلاء على الحكم واستغلاله في الاستيلاء على الموارد وإعادة توزيعها فيما بينها». الأمر الذي يعني أن كل الأنظمة السياسية وأشكال إدارة الدولة الحديثة معرّضة إلى هذا النوع من «حالة الطبيعة» الجديدة.

وأتصور أن أصل العلة يعود إلى فكرة الدولة نفسها بما هي عملية مركزة شاملة لا للعنف والقوة فحسب، بل لكل حقول الحياة ومجالاتها. فقد احتكرت الدولة العنف وتنازل لها الجميع عن القوة والسلطة من أجل تحقيق غاية واحدة فقط وهي حماية السلم الأهلي وتوفير الأمن وانتشال المجتمع من حالة الطبيعة والحرب الشاملة، إلا أن الدولة الحديثة أخفقت في هذه المهمة، والأدهى أنها لم تقف عند هذا الحد الضروري، فتجاوزت ذلك كله، فانفتحت شهيتها بغية احتكار كل شيء في المجتمع. وكانت النتيجة أن تضخمت الدولة وابتلعت الجميع وتزايدت وظائفها ومسئولياتها، حتى ضاقت مساحة التحرّك أمام الجميع. وبهذا صارت الدولة أقوى وأغنى من جميع الفاعلين السياسيين والاجتماعيين في المجتمع. وهو ما أغرى الجميع بالتفكير في الاستيلاء عليها.

والحق أن الخلل الذي حصل هو أن الدولة صارت فاعلاً سياسيًا

من بين الفاعلين ، فاعل له مواقعه التي يتمركز فيها ، إلا أنه فاعل يمتلك قوة لا تضاهى ، ومنافع وخيرات لا تدور في خلد أحد ، ثم إن مواقعه ذات حدود ممتدة على طول الوطن وعرضه ، مما يعني أنه فاعل موجود في كل مكان . وبهذه الصورة تضخمت الدولة وتزايد ثراؤها وقوتها ، وعندئذٍ ظهرت الحاجة إلى الاستيلاء عليها من قبل الفاعلين السياسيين والاجتماعيين والاقتصاديين ؛ وذلك من أجل استملاك الحد الأقصى من قوتها وممتلكاتها ومنافعها العامة دون بقية الفاعلين الآخرين ، بل عادة ما يجري توظيف قوة هذه الدولة وممتلكاتها من أجل الهيمنة على الآخرين وإخضاعهم . فتعود من جديد دورة الحرب الشاملة وصراع الجميع ضد الجميع .

ما حصل إذن هو أن الدولة تضخّمت بقدر يتجاوز بكثير حدودها الضرورية ، فوسّعت على نفسها وضيّقت على الآخرين . والآخرون هنا تنطبق على المواطنين كأفراد كما تنطبق على التجمعات والارتباطات الاختيارية الحرة بين هؤلاء المواطنين أي على المجتمع المدني الذي ليس أمامه في وضعية كهذه إلا أن يكون عاجزًا أو عدوًا للدولة . وعلى هذا ، فإن المطلوب للخروج من هذه الدوامة هو أن يجري تذكير الدولة بوظائفها الأساسية وحدودها الضرورية وهي حفظ السلم العام وتوفير الأمن للجميع . والأهم من هذا هو ألا تكون الدولة هدفًا لأي سياسات استملاك من أي نوع كانت . وتكون الدولة بمنأى عن سياسات الاستملاك والتنازع حولها حين تكون قوية وذات وظائف محدودة ومقيّدة وخاضعة لحكم القانون في الوقت نفسه ، وهو الأمر الذي يضمن ولادة «المجتمع المفتوح» الذي بشّر به كارل بوبر ، وهو مجتمع مدني حر غير مبتلع من قبل الدولة .

ليس هذا كتابًا في التاريخ البحريني بالمعنى المتداول للتاريخ ، ولا هو كتاب في السياسية بالمعنى المباشر للسياسة ، بل هو محاولة متعددة المداخل لتشخيص ما يمكن تسميته هنا بـ«أمراض الحالة البحرينية» . وهي «أمراض» لأنها تنطوي على خلل في العلاقات التي تحكم الفاعلين السياسيين والاجتماعيين في بلد متعدد الثقافات إثنيًا ودينيًا وطائفيًا وأيديولوجيًا .

ويعود أصل هذا الخلل في «الحالة البحرينية» إلى سياسات الاستملاك التي تتوسّل بها الجماعات في البحرين من أجل احتكار «مالا يمكن احتكاره» من الميدان العام الذي يتّسع للجميع ، ونعني بذلك مجال القيم والحقوق ومجال الدولة .

وتجدر الإشارة إلى أننا نستخدم «المرض» هنا بدلالته المجازية ، إلا أن المرض بدلالته الحقيقية لن يكون بعيدًا عن انشغالات القراءة في هذا الكتاب . وهي قراءة نسعى من خلالها إلى إعادة تركيب السيرورة التاريخية التي جعلت من مرض عنيد كفقر الدم المنجلي مستملكًا أو في حكم المستملك من قبل البحرينيين ، وصارت أعراضه رمزًا لهم وعلامة فارقة كان القدماء يميّزونهم من خلالها : اصفرار الجسم وتضخم الطحال . والحال أن المرض من الأشياء التي لا تقبل الاستملاك ، إلا أن ما يميّزه عن الأشياء الأخرى غير القابلة للاستملاك أيضًا ، هو أنه موضوع مرغوب عنه وغير مرغوب في استملاكه أصلاً . فكان ينبغي أن يكون خارج دائرة الاستملاك . وهذه مفارقة عجيبة حيث إننا أمام سياسات استملاك منصبّة على موضوع غير مرغوب فيه ، بل يرغب الجميع في تجنّبه . فمن الطبيعي

أن تنشط سياسات الاستملاك من أجل الاستحواذ على أشياء مفيدة ومرغوب فيها ، أما أن تنشط هذه السياسات من أجل استملاك شيء ضار مثل المرض والمعاناة والألم فهذا أمر يصعب تصوّره إلا حين يكون هذا المرض من علامات «الهوية الثقافية» التي تميّز جماعة ما وترسم حدودها كما في صورة المرض الوراثي الجماعي الذي تتناقله الأجيال كما لو كانت تتناقل تركة عزيزة أو ميراثًا ثمينًا تحرص على انتشاله من الضياع والنسيان . والنسيان هنا ليس ضديد الذاكرة والتذكر فحسب ، بل هو ضديد الاستملاك والاحتكار والاستحواذ . وهو ما يعني أنه لا سبيل إلى انتزاع ملكية الجماعة لمرض ما إلا بعد إصابة هذا المرض بفقدان كلي أو جزئي للذاكرة . فهذه ذاكرة ينبغي أن تهدى ، غير مأسوف عليها ، للنسيان . وفقدان الذاكرة هذا إما أن يقضي على المرض بصورة كلية - وهو أمر مستبعد - ، وإما أن تجري عملية توزيع جديدة لملكيته بحيث لا تحتكر هذه الملكية جماعةٌ ما دون سائر البشر ، بحيث يصبح المرض ، تمامًا كالعافية ، شيئًا خارج دائرة الاستملاك الجماعي الحصري .

وهذا يعود بنا إلى أصل المشكلة وهي «طبائع الاستملاك» التي تنشط بهدف الاستحواذ على أشياء غير قابلة للاستملاك ، وهذه الأشياء هي الميدان العام والمشترك الذي يتّسع للتنوع البشري الخلاق الذي هو أثمن ما تمتلكه البشرية ، وهو ما يسعى هذا الكتاب إلى تأكيده والدفاع عنه ضد التحيزات الضيقة وصراعات الاستملاك المحمومة الدائرة بين الجماعات . وكل ما آمله في هذا الكتاب أن يكون هذا الدفاع مقنعًا وباعثًا على إعادة التفكير فيما يعتور علاقات الفاعلين السياسيين والاجتماعيين في البحرين من عيوب نسقية

وأمراض مزمنة .

ومن المؤكد أن البحرين حالة قد تتشابه مع حالات أخرى كثيرة عربية وغير عربية ، إلا أنها في الوقت ذاته حالة ذات خصوصية وتفرّد . وتسمح مثل هذه الحالة بتركيز النظر على أسئلة التعايش المشترك في ظل الاختلاف ، وعلى أشكال إدارة الاختلافات في مجتمع متعدد الثقافات كما هو الحال في البحرين . والأهم من ذلك أن هذه الحالة تسمح بتبيان حقيقة مهمة وهي أن التعايش السمح في وطن ذي تعددية ثقافية هو خيار مستحيل التحقق إلا بتعطيل «طبائع الاستملاك» الجماعي لما هو «غير قابل للاستملاك» ، لأن هذا الأخير ميدان عام ومشترك ويتسع للجميع .

الفصل الأول

الطائفية والاستملاك الرمزي

في أوائل شهر نوفمبر ٢٠٠٥ شنّ النائب السلفي المستقل جاسم السعيدي هجومًا لاذعًا على المجلس العلمائي الإسلامي . وكان ذلك في بيان أصدره ، واستغرب فيه «تصرفات المجلس العلمائي الذي قام بتوزيع منشورات ، وتعليقها على بعض المراكز الصحية والدوائر الحكومية ، وذلك بغرض الاعتراض على قانون الأحوال الشخصية» (جريدة الوسط ، ٢٠٠٥/١١/٥) . وقبل هجوم السعيدي كان حافظ الشيخ - الكاتب الصحفي بجريدة أخبار الخليج - قد شنّ هجومًا مشابهًا على ضبط أجهزة التلفزيون في مجمع السلمانية الطبي على قناة المنار اللبنانية . وفي ٢٠٠٤/٩/١٨ أطلق مكتب الشيخ حسين النجاتي مشروع نصب «اللوحات الخضراء» - لوحات معدنية كتب عليها «اللهم صلِّ على محمد وآل محمد» - في شوارع المملكة وطرقها الرئيسية والفرعية ، وفي جميع المحافظات والمناطق . مما أثار خلافات بين الجمعيات الإسلامية ومكاتب رجال الدين ، وهو ما دفع جمعية التربية الإسلامية (سلفية) إلى إزالة لوحاتها الخاصة ، وقام مجهولون بإزالة «اللوحات الخضراء» ، وأصدر مكتب الشيخ النجاتي بيانًا استنكر فيه هذا العمل ، كما انتقد السيد عبد الله الغريفي الأنباء التي تواردت عن توجّه الحكومة إلى إزالة اللوحات الدينية من شوارع المملكة (جريدة الوسط ، ٢٠٠٥/٦/١٧) .

والحق أن ما يجري هنا لا يعبّر لا عن «الحرص على المصلحة

العامة» ، ولا «الحرص على الوحدة الوطنية» والسلم الأهلي كما جاء في كل هذه الحملات وبياناتها ومنشوراتها . وفي الوقت ذاته لا ينبغي أن يؤخذ هذا على أنه تعبير عن مواقف فردية من هذا النائب أو ذاك العالِم ، بل نحن أمام حالة من حالات الصراع «الطائفي» على الاستملاك الرمزي للميدان العام والمجال المشترك في الدولة . وقد اصطبغ هذا الصراع بصبغة طائفية لكون الطائفية اليوم نسقًا ثقافيًا يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم وسبل التواصل فيما بينهم . وهذا نسق لا ينشط إلا في سياق المزاحمة بين الجماعات المتنافسة . مما يعني أن هذا النسق لا ينشط داخل الجماعات المغلقة التي لا تشعر بمزاحمة الآخرين المختلفين ، وإن كان هذا لا يعني أنها لا تعرف أشكال الصراعات الرمزية الأخرى كما سيتبيّن بعد قليل .

والميدان العام المشترك في الدولة هو ميدان ينتفع به الجميع ويختلط فيه الجميع دون تمييز ، وهذا حال مختلف المرافق العامة ومؤسسات الدولة الرسمية كالمدرسة والجامعة والمراكز الصحية والطرق والحدائق العامة . فكل هذه المجالات لا تقع داخل نفوذ الملكية الخاصة لطائفة دون أخرى . غير أن الذي يحدث هو أن كل هذه المجالات العامة المشتركة عادة ما تكون موضوعًا أثيرًا للصراع الطائفي من أجل بسط النفوذ الرمزي على هذا الميدان ، والسعي إلى استملاكه رمزيًا من قبل هذه الطائفة أو تلك . وهو صراع ينتصر فيه من ينجح في بسط نفوذه وتثبيت علاماته الرمزية «الطائفية» في هذا الميدان المشترك أو ذاك . ويجري هذا الصراع وفق منطق اللعبة الرمزية حيث ينخرط الفاعلون اللاعبون ضمن اللعبة ووفق أعراف خاصة واستراتيجيات محددة . وتجري في هذه اللعبة تحركات استباقية لاستملاك الميدان

العام قبل الآخرين، وسعي محموم من أجل تحصين هذا الاستملاك بوسائل عديدة. كما أن الآخرين يدخلون الصراع وفق استراتيجية تهدف إلى فك الاحتكار من خلال مزاحمة الآخرين رمزيًا، ووفق منطق يقول إن ما أُخِذ بقوة الاستملاك الرمزي لا يرد إلا بقوة الاستملاك الرمزي المضاد، وإنه لا يهزم الاستملاك الرمزي إلا استملاكٌ رمزيٌّ مضاد يكون أقوى وأشدّ تأثيرًا.

ليس بإمكان الطائفية كنسق أن تمتلك الميدان العام المشترك بقوة القانون ولا بقوة اليد والسلاح؛ لأن هذا النوع من القوة تمّ احتكاره - كما سنفصّل ذلك في الفصل الخامس من هذا الكتاب - من قبل الدولة في وقتٍ مبكرٍ. وإذا حصل أن وظّفت هذه القوة (قوة القانون من خلال سلطةً التشريع المنتخبة مثلاً) فإن هذا غالبًا ما يكون من نتائج الصراع على الاستملاك الرمزي لا من أسبابه. وإذا عُدِمت هاتان القوتان لم يبقَ أمام النسق غير العمل على استملاك هذا الميدان بطريقة رمزية من خلال وضع علامات «طائفية» تشير إلى هذا النسق وتذكّر بملكيته الرمزية. والنسق هنا شرير بطبعه، فإذا ما استثير فلا سبيل إلى وقف طمعه وشهوة التملك وطموحاته الأنانية في مراكمة ملكياته لأكبر عدد ممكن من الميادين العامة. مما يخلق انطباعًا بأن الميادين كلها قد أصبحت تحت نفوذه، ومن ثم يشعر أصحاب النسق «الطائفيون» بأن الميدان أصبح مكانهم الأليف، وبأن لهم حق التصرُّف فيه بالطريقة التي يرونها، وفي المقابل يشعر الآخرون بالغربة وكأن المكان ليس مكانهم، فيكون دخولهم فيه كدخول الضيف الغريب أو الطفيلي غير المرغوب فيه. فالاستملاك الرمزي هنا ينطوي - كأي ملكية خاصة - على حق السيطرة على الميدان العام، وحق

استبعاد الآخرين ومنعهم من الانتفاع به .

ومن المعروف هنا أن ثمة ميادين عامة تُستملك رمزيًا بحكم وجودها في مناطق جماعات مغلقة على طائفة معينة ، كالذي نشهده في القرى والأحياء المقصورة على طائفة واحدة ، فترى الشوارع والمرافق العامة ملأى بملصقات وصور وشعارات لا غرض لها إلا طمأنة الذات وتعزيز ثقتها في استملاك هذا الميدان بصورة كلية ودونما مزاحمة . أما الميادين العامة المشتركة والمختلطة والتي لا تستأثر بها طائفة دون أخرى ، فهي تخضع لصراع محموم من أجل استملاكها بطريقة «وضع اليد» أولاً ، أو بطريقة الهجوم الرمزي المضاد . وتشهد الشوارع ، في هذه المناطق ، هذا الصراع من خلال نصب العلامات «الطائفية» كوضع الملصقات واللافتات والصور . كما تشهد المراكز الصحية هذا الصراع من خلال شحن رفوفها بمطبوعات وبيانات «طائفية» . وتشهده - أيضًا - المدارس والجامعات من خلال تكييف تقويم/روزنامة المدرسة والجامعة ليتناسب مع روزنامة هذه الطائفة أو تلك ، أو من خلال حجز أماكن فيها لإقامة شعائر هذه الطائفة أو تلك . في حين أن كل هذه الميادين عامة ومشتركة ومدنية (لا دينية ولا سياسية) ورسمية (لا خاصة ولا طائفية) ، غير أن نسق الطائفية يحوّلها - عن طريق الاستملاك الرمزي - إلى ميادين «طائفية» مملوكة ملكية خاصة كما لو كانت مقصورة على أفراد جماعة معينة دون الآخرين .

وفي مناطق الجماعات المغلقة طائفيًا ، فإن الصراع على الاستملاك الرمزي لا يختفي باختفاء المزاحمة الطائفية ، بل يتحول الصراع من صراع طائفي إلى صراع داخلي مما يتسبب في انشقاقات

داخلية في هذه المناطق . وهذه الميادين المغلقة مرشحة أكثر من غيرها لمواجهة صراع رمزي بين التيارات والتوجهات المتنافسة داخل الطائفة الواحدة ، وهو صراع قد يتجاوز المستوى الرمزي ليصل إلى حدّ الاشتباك بالأيدي كما حدث في أكثر من قرية شيعية على إثر الخلاف حول ملكية هذا المأتم أو ذاك . ويذكر هذا النوع من الصراع بالانقسام التاريخي الذي كان حاضرًا بقوة إبان الستينات والسبعينات بين التيار «التقدمي» والتيار «الديني» . وكانت الأندية الرياضية والمآتم هي ميادين الصراع الأثيرة .

إلا أن الفرق بين هذه الصراعات هو أن الانقسامات الداخلية اليوم تجري فيما بين الجماعات الدينية ، والتي كانت تنضوي في السابق تحت الإطار العام للتيار «الديني» . وتعد منطقة المنامة القديمة مثالاً نموذجيًا في هذا المجال ، فهذه المنطقة هي ميدان الاحتفالات المركزية لدى الشيعة في البحرين في العشرة الأولى من محرم ، وكذا في موالد الرسول والأئمة . ولقد أصبح هذا الميدان موزّعًا إلى مناطق نفوذ لكل تيار وتوجّه ، ويحدث الصراع حين يخترق تيار ما منطقة نفوذ تيار آخر بطريقة رمزية كأن يضع فيها منشوراته وصور رموزه وشعاراته . مما يحمل الآخرين على الدفاع/الهجوم الرمزي من خلال إزالة هذه العلامات المنافسة ، أو الدخول معها في لعبة اختراق مناطق النفوذ رمزيًا . وهذه عمليات مستمرة في هذا الفضاء بين تيار «الشيرازيين» وما يعرف بتيار «خط الإمام» أو «الولائيين» على سبيل المثال . ويقابل هذا في المناطق السنية المغلقة التنافس الرمزي القائم بين تيار الإخوان المسلمين (جمعية الإصلاح) والتيار السلفي (جمعية التربية الإسلامية) .

وفي تحليلات سوسيولوجية وسياسية سابقة كان يعتقد أن تحريك الصراعات الخارجية يؤدي إلى التماسك الاجتماعي والترابط الداخلي بين الجماعة ، ولهذا قد يلجأ المجتمع إلى إخفاء الصراعات الداخلية الحقيقية عن طريق التركيز على الصراعات الخارجية ، أو حتى عن طريق «إعلان الحرب على بلد مجاور من أجل صرف الانتباه عن الاضطرابات الداخلية»[1] . ويعرف هذا التحليل في الأنثروبولوجيا بـ«النظرية الانقسامية» ، وهي التي استكملت على يد الأنثروبولوجي الإنجليزي إيفانز بريتشارد في عمله الكلاسيكي عن النوير في السودان (١٩٤٠) ، وقد طبّق إرنست غلنر هذا النموذج على قبائل الأطلس الكبير في كتابه «صُلَحاء الأطلس» . وفي هذه النظرية يتم الربط بين البناء الانقسامي والمسافة القرابية ، فالقبيلة - على سبيل المثال - «تنقسم إلى فروع تنقسم بدورها إلى أجزاء إلى أن تصل إلى مستوى الوحدات العائلية»[2] . وقد يؤدي نظام اجتماعي كهذا إلى التزامات متعارضة لدى الفرد أو الجماعة ، فالجماعات التي تبدو متصارعة عند مستوى أدنى (مستوى العشيرة مثلاً) سوف

---

(١) شارلوت سيمور- سميث ، **موسوعة علم الإنسان : المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية** ، تر : علياء شكري وآخرين ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٨٨) ، ص٤٦٥ .

(٢) إرنست غلنر ، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية ، ضمن كتاب : **الأنثروبولوجيا والتاريخ - حالة المغرب العربي** ، تر : عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط :١ ، ١٩٨٨) ، ص٤٦ .

تتوحّد عند مستوى أعلى (مستوى القبيلة مثلاً) في مقابل مواجهة مجموعات أكثر بعدًا عنهم بحسب معيار القرابة . وبحسب ابن خلدون فإن «النعرة تقع من أهل النسب المخصوص ومن أهل النسب العام ، إلا أنها في النسب الخاص أشدّ لقرب اللحمة» . وعلى هذا التحليل فإن سلوك الأفراد والجماعات يتحدّد بنزعة «الانشطار» حين تتعارض الجماعات الداخلية (النسب الخاص) فيما بينها ، ونزعة «الانصهار» حين تتحالف الجماعات (النسب العام) لمواجهة أي خطر خارجي .

وقد تقوم الطائفة في بعض المجتمعات مقام القبيلة ، فيكون تنشيط الصراع طائفيًا ضد «الآخر البعيد» استراتيجية تتبع من أجل حماية الجماعة من الصراعات الداخلية ضد «الآخر القريب» في المناطق المغلقة طائفيًا . وهذه مجتمعات تعمل وفق النموذج الانقسامي السابق ، حيث يتم تصدير الصراع إلى الخارج من أجل تحقيق التضامن والترابط داخل الجماعة ، ومن أجل حمايتها من «الفتنة» . وقد سبق لجيل كيبل - الباحث الفرنسي في شئون الإسلام السياسي - أن بحث في تاريخ المجتمعات الإسلامية على امتداد أربعة عشر قرنًا بوصفه «مصوغًا بحدّة عالية وفق قطبين متعارضين ، كانا يتحكمان بمدّ الحضارة الإسلامية وجزرها ، وهما : الجهاد والفتنة»(١) . فالفتنة هي حرب (بالقوة أو بالفعل) ، وتهديد بحدوث انشقاقات داخلية في الجماعة الإسلامية ، في حين يستعلي

(١) جيل كيبل ، الفتنة : حروب في ديار المسلمين ، تر : نزار أورفلي ، (بيروت : دار الساقي ، ط :١ ، ٢٠٠٤) ، ص٣٣٥ .

الجهاد على الصراعات الداخلية، ويدفع بها إلى خارج الجماعة. وقد كان عبد الله بن عامر - أحد ولاة الأمصار على عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان - يستبطن هذه الجدلية حين أشار على الخليفة بفتح باب الجهاد من أجل قمع الفتنة واشتدادها، يقول: «رأيي لك يا أمير المؤمنين أن تأمرهم بجهاد يشغلهم عنك. وأن تجمّرهم في المغازي حتى يذلُّوا لك فلا يكون همّة أحدهم إلاّ نفسه»[1].

أما اليوم فإن المتطرفين الجهاديين قد نسفوا هذه الجدلية بين الفتنة والجهاد، كما نسفوا النموذج الانقسامي في هذه المجتمعات (وذلك بعد أن تعرّض هذا النموذج للنقد الشديد من قبل الأنثروبولوجيين أنفسهم). وصارت آلة التطرف تضرب في كل مكان دون تمييز، في نيويورك وواشنطن ومدريد ولندن (العدو البعيد)، كما في الرياض والدار البيضاء والقاهرة وبغداد وعمّان (العدو القريب).

والحال هو هو في الصراع الطائفي من أجل استملاك الميدان العام في البحرين. فالصراع نشطٌ في المناطق المغلقة والمختلطة، ومع الآخر البعيد والقريب على حدّ سواء. ففي الوقت الذي تفجّر الجدل الطائفي حول «منشور المجلس العلمائي» و«اللوحات الخضراء»، كان هناك صراعات داخلية حادّة بين التيارات المتنافسة داخل القرى والأحياء المغلقة في مدينة المحرق والمنامة؛ وذلك من أجل استملاك الميدان العام رمزيًا مثل لصق منشورات وصور رموز، أو ملكية هذا المأتم والمسجد (من خلال احتكار الصلاة فيه) وغيرها من علامات

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، ط:٤)، ج: ٤، ص٣٣٣.

الاستملاك الرمزي .

والحق أن هذه الصراعات لا تخضع للنموذج الانقسامي لا لأن الصراع بين التيارات المتنافسة لم يؤدِ إلى توحّد الطائفة في مواجهة الطائفة الأخرى فحسب ، بل لأن هذه الصراعات على المستوى الداخلي والطائفي معًا تصدر عن مرجعية واحدة هي مرجعية الاستملاك الرمزي واحتكار الميدان العام ، واحتكار حق تمثيل الطائفة على حدّ سواء . ومن هنا ينشط الصراع على المستويين معًا ، فداخليًا يجري الصراع على استملاك الميدان العام من أجل احتكار فضاء الطائفة ككل واستبعاد الأصوات المنافسة ، وخارجيًا يجري الصراع ذاته ومن أجل الأغراض ذاتها . والصراع «الطائفي» على استملاك الميدان العام رمزيًا لا ينشط من أجل الاستملاك فقط ، بل إنه يعكس رغبة عميقة في احتكار فضاء الطائفة ككل ، فيكون المنخرط في صراع «طائفي» هو صاحب الحق في «تمثيل» الطائفة والناطق الأوحد والمفوّض باسمها . مما يجعله في مواجهة الآخر القريب (داخل الطائفة) والبعيد (خارج الطائفة) في آن واحد .

وهذا يعني أن قواعد إدارة الصراع قد تغيّرت محليًا وعالميًا ، ولم يعد الصراع محكومًا بجدلية الفتنة والجهاد ، ولا بالنموذج الانقسامي حينما كانت الجماعات المتصارعة تتوحّد في مواجهة الخطر الخارجي ، أو حينما كان يتم حماية السلم الداخلي/الأهلي من خلال تصدير الفتنة إلى خارج الجماعة . بل إن وضعية كهذه تسمح بتصدير الصراع الخارجي إلى صراع داخلي ، وهذا قلب للنموذج الانقسامي حيث يقود الانقسام الخارجي إلى انقسام داخلي أيضًا .

ويقود الصراع المنفلت من جدلية «الفتنة والجهاد» و«النموذج

الانقسامي» إلى فتح جبهات متعددة ، وفتح الجدل في استملاكات رمزية قديمة جرى ، فيما مضى ، توافقٌ ضمني عليها داخل الدولة ، وصارت مقبولة بحكم العرف العام . وهي استملاكات موزَّعة بين الطوائف ، وتحديدًا بين الشيعة والسنة . ولعل أبرز أشكال هذه الاستملاكات الرمزية استحواذ السنة على الأذان ومواقيت الصلاة في أجهزة الإعلام الرسمية ، وعلى روزنامة المناسبات الدينية الرسمية (شهر رمضان والعيدين ومولد الرسول) ، وعلى «منهج التربية الإسلامية» في مناهج وزارة التربية والتعليم . ومن جهة أخرى فقد جرى التوافق الضمني على استحواذ الشيعة على روزنامة العشرة الأولى من محرم الحرام (من أجل تحديد الإجازة الرسمية في يومي تاسوعاء وعاشوراء) ، وعلى الطرق العامة والفرعية في المنامة والمحرق ومدينة عيسى ومدينة حمد - بوصفها مدنًا مختلطة - أثناء مرور مواكب العزاء .

هذه استملاكات رمزية قديمة وفتح الجدل حولها اليوم أو في أي وقت قد يهدّد بنشوب صراعات «طائفية» حادّة ، واصطفافات «طائفية» متبادلة . فالمطالبة بإنهاء الاستحواذ «الطائفي» على مناهج التدريس من خلال تدريس المذهب الجعفري ، يقابله تهديد بإدراج «مواكب العزاء» ضمن «قانون التجمّعات»[1] ، ومطالبة بإنهاء الاستحواذ «الطائفي» على الطرق العامة والفرعية في محرم ؛ لأن

---

(١) الجدير بالذكر أن قانون التجمعات صدر أثناء إعداد هذا الكتاب دون أن يشتمل على ما تعّد (مواكب العزاء) لكون المادة (٢٢) من الدستور تنص على أن المواكب والاجتماعات الدينية محكومة بالعادات المرعية في البلد .

المنطق واحد في الحالتين ، فوسائل الإعلام الرسمية ومناهج وزارة التربية والتعليم وروزنامة البلاد الرسمية والطرق العامة والفرعية كلها ، في الواقع ، ميادين عامة ومشتركة بين الناس ، ولا ينبغي أن تكون موضوعًا للاستملاك الرمزي بين الطوائف ؛ لأن أي استملاك «طائفي» لها يصيّر الآخرين بمثابة الأجانب الغرباء أو الداخلين المتطفلين .

وأخطر ما في هذا الجدل أنه يتحرّك وفق قوانين لعبة خطرة ، وهي لعبة لا تعرف غير نتيجة واحدة بما إنها لعبة «ذات حاصل صفري» حيث يكون ربح أحد الأطراف هو خسارة للطرف الآخر . وعلى هذا فإن استملاك طائفة معينة لميدان عام هو خسارة للطائفة الأخرى . أما الألعاب «ذات الحاصل غير الصفري» فلا وجود لها عند مستوى الصراع الرمزي الطائفي ، وإن كانت قد تحضر عند مستوى الصراع الداخلي بين التيارات المتنافسة ، حيث يؤدي التعاون والائتلاف والتحالف إلى تحقيق مكاسب ومنافع مشتركة كما هو الحال في تحالف تيار الأخوان المسلمين وتيار السلفيين في الانتخابات النيابية ، أو تحالف تيار الشيرازيين وتيار خط الإمام في إطار التحالف الرباعي بين الجمعيات السياسية المعارضة الأربع .

لا يخلو تاريخ الصراع الطائفي في البحرين من لحظات الائتلاف والتحالف لتحقيق منافع مشتركة بين الطائفتين كما حدث إبان تشكيل «هيئة الاتحاد الوطني» (١٩٥٤ - ١٩٥٦) . غير أن هذا الصراع كان محكومًا في تاريخه المديد بقانون اللعبة «ذات الحاصل الصفري» . وظلّ محكومًا به منذ أن ظهرت الحاجة إلى استملاك الميدان العام رمزيًا .

ويعود تاريخ الحاجة إلى الاستملاك الرمزي إلى الفترة التي ظهر فيها الميدان العام بما هو مجال عام تمتلكه الدولة كجهاز سياسي/إداري مركزي . وبتعبير آخر فإن حاجة الاستملاك الرمزي كانت متزامنة مع بناء الدولة الحديثة في البحرين . وقبل ظهور الدولة الحديثة كان الصراع ينحو منحى آخر ؛ لأن ظهور الدولة الحديثة يعني وجود ميدان عام تملكه الدولة لا الطائفة ولا الأفراد . ولهذا فإن أول مهمة ملحة تصدّت لها إدارة الشيخ حمد بن عيسى في العام ١٩٢٣ هو تحديد ملكية هذا الميدان العام ، وذلك من خلال مسح الأراضي . وفي أوائل نوفمبر ١٩٢٣ طلب الشيخ حمد من حكومة الهند المساعدة في انتداب فريق يعمل على مسح جزر البحرين . وبدأ هذا الفريق عمله في العام ١٩٢٦ ، وأنجز في هذا العام مسح مدينة المنامة وعشر قرى أخرى ، ثم أعقبه بمسح خمس عشرة قرية إضافية في العام ١٩٢٧[1] ، وهكذا تم إجراء مسح جزر البحرين وتحدّدت إثر ذلك حدود الميدان العام . وبرسم هذه الحدود انطلق الصراع الطائفي من أجل الاستملاك الرمزي لهذا الميدان العام .

واللافت في هذا السياق أن العام ١٩٢٣ شهد ظهور أبرز خلاف نشب من أجل استملاك الميدان العام رمزيًا . والحق أن الملكية العمومية/الرسمية لهذا الميدان لم تتحدّد آنذاك ، وكان هذا الخلاف هو بداية ظهور أقدم شكل من أشكال الاستملاك الرمزي القديمة وهو استملاك الشيعة لروزنامة العشرة الأولى من محرم ، وهو أحد

(1) Mahdi Abdalla Al-Tajir, Bahrain 1920 - 1945: Britain, The Shaikh and The Administration, (London:Croom Helm, 1987), P.82

الاستملاكات الرمزية التي جرى التوافق على مقبوليتها فيما بعد، وتم تأكيد هذه المقبولية بقوة قانون العمل الذي صدر في العام ١٩٥٧ حيث اشتملت الفقرة (٣١) منه على تحديد إجازة العمال السنوية والعطل الرسمية التي لا تقل عن تسعة أيام يحددها رب العمل «على أن تتضمن يومين في مناسبة عيد الفطر وعيد الحج وعاشوراء»(١).

في ٢٦/أكتوبر/١٩٢٣ قدّم سبعة من زعماء البحارنة آنذاك ويتقدّمهم الحاج أحمد بن خميس، تسعة مطالب إلى المقيم السياسي، وكان المطلب السابع يدور حول حماية استملاك الشيعة رمزيًا لروزنامة محرم. وكانت هذه الحماية بداية تأسيس هذا الاستملاك، فقد طلب نخبة البحارنة من المقيم السياسي أن يتدخّل ويطالب النواخذة السّنة بعدم إجبار «الغاصة» البحارنة على الذهاب إلى الغوص في اليوم العاشر من محرم(٢).

يقوم خطاب نخبة البحارنة هنا على حجاج مؤداه أن «قضية عاشوراء» أصبحت «مسألة مشهورة»، وهي تكتسب مشروعيتها من عموميتها لدى «جماعة الشيعة في جميع العالم». إلا أن «نواخذة الغوص خصوصًا في أيام عاشوراء» يعمدون إلى إلزام «الغواويص البحارنة ويركبونهم السفن إلى البحر، ويأمرون عليهم بالغوص، وينقلونهم إلى بلاد العرب مثل قطر وأمثاله ؛ لكي يحرمونهم من

---

(١) محمد الرميحي، البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، (بيروت: دار الجديد، ط:٤، ١٩٩٥)، ص١٧٤.

(٢) سعيد الشهابي، البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١: قراءة في الوثائق البريطانية، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط:١، ١٩٩٦)، ص٣٣٢. وانظر كذلك:

Britain, The Shaikh and The Administration, P.61.

أمورات [أي شئون] المذهبية ، ويعاندونهم بأشد المعاندة ، وإن امتنعوا عن أمورهم يقوّمون عليهم الحجج ، ويمتنعون عن تسليم حقوقهم والمحاسبة معهم ، وهذا العمل يسبب الفساد المذهبية ، وينتج من نتيجته الفساد بين الفرقتين»[1] . والحق أن الفساد الطائفي بين الفرقتين إنما هو نتيجة لاستراتيجيات الاستملاك الرمزي ، ولأشكال إدارة الصراع على هذا الاستملاك .

وفي أعقاب استملاك الشيعة لروزنامة محرم في العشرينات ، جرى استملاك السنة لميدان عام آخر هو منهج الدين (التربية الإسلامية) في مدارس التعليم الحكومية . ولا يعرف بالتحديد متى حدث هذا الاستملاك ، إلا أن معظم الدلائل تؤكد أنه كان متزامنًا مع تحوّل التعليم النظامي من الإشراف الأهلي إلى الإشراف الحكومي المباشر ، وقبل هذا كانت إدارة المدارس والإشراف عليها مسؤولية موزعة بين لجنتي/أو إدارتي التعليم الخيريتين السنية والجعفرية . وحين تولّى فائق أدهم شؤون التعليم منذ ١٩٣٠ حتى ١٩٣٩ أجرى تغييرات كبيرة في مجال التعليم ، وفي العام ١٩٣٣/٣٢ توحّد التعليم ودمجت الإدارة السنية والجعفرية ، وأصبح التعليم تحت إشراف الحكومة مباشرة ، ويرأسه وزير المعارف آنذاك الشيخ عبد الله بن عيسى آل خليفة .

ومع تحوّل التعليم إلى إشراف الحكومة مباشرة أصبح التعليم جزءاً من الميدان العام المشترك ، إلا أن النسق نشط في هذه الفترة ، فحرّك غريزة الاستملاك الرمزي تجاه المناهج التعليمية التي جرى تنظيمها في العام ١٩٤٢ ، فنظّمت «مناهج اللغة العربية والتربية الدينية

---

(١) نص الوثيقة منشور في : البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١ ، ص٣٣٢ .

والجغرافية واللغة الإنجليزية في المدارس الإبتدائية»[1] ، وتزامن وضع الكتب الدراسية مع هذا التنظيم . مما يرجّح أن يكون استملاك السنة الرمزي لهذا الميدان قد جرى في هذه الفترة . وبهذا الاستملاك افتتح فصل جديد في تاريخ الصراع الرمزي على الميدان العام .

والمناصب والوظائف الحكومية هي موضوع أثير للتنافس الطائفي ، بل هي أخطر أشكال الاستملاك الطائفي . وقد كتب أحدهم في العام ١٩٥٠ ينبّه من هذا النوع من التنافس والاستملاك الخطر . يقول : «وهذه الوظائف الحكومية يتصارع عليها أفراد الطائفتين ، فإذا ظفر أحد منهم بمنصب مرموق من هذه المناصب ، انطلقت الألسن تحتج وتتهم وتدعو بالويل والثبور» .[2]

وفي تاريخ الصراع على الاستملاك الرمزي طوّر الفاعلون الاجتماعيون ما يمكن تسميته بأعراف «الاستملاك الرمزي المتبادل» كي لا يخرج هذا الصراع عن طابعه الرمزي ويتحوّل إلى صراع فعلي .

وتسمح أعراف «الاستملاك الرمزي المتبادل» باستملاك الميدان العام من قبل الطائفتين معًا ، وتسمح بالتنافس على هذا الميدان ، ولكن على أن يبقى هذا التنافس في إطاره الرمزي ، بحيث يواجه الاستملاك الرمزي باستملاك رمزي مضاد . أما إذا تجاوز الفاعلون هذه الأعراف فإنهم يهدّدون بتقويض شروط اللعبة ونسف الطابع الرمزي في هذا الصراع . وهو الأمر الذي قد يحرّض على نشوب اضطرابات طائفية فعلية لا رمزية هذه المرة . وما حدث من اضطرابات طائفية بين

(١) عبد الحميد المحادين ، الخروج من العتمة ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط :١ ، ٢٠٠٣) ، ص٢١٦ .

(٢) مجلة «صوت البحرين» ، المجلد : ١ ، العدد : ٢ ، ص١١ .

السنة والشيعة في فتنة محرم في العام ١٩٥٣ هو مثال بارز على النتيجة المتوقعة حين يتم تجاوز أعراف اللعبة الرمزية ، وذلك حين جرى الرد على استملاك الشيعة رمزيًا للطرق العامة والفرعية في المنامة ، لا من خلال استملاك رمزي مضاد ، ولو كان كذلك لما خرج الوضع عن إطار التنافس الرمزي حتى لو كان حاداً .

ابتدأت الفتنة بمشادات كلامية ، وتطوّرت إلى مواجهات بالقرب من «حديقة البلدية» بالمنامة ، ومنها امتدت إلى المحرق وسترة والرفاع . وحين لجأ الفاعلون الاجتماعيون إلى سلاح العصي والقطع الخشبية وقنينات الزجاج ، فإنهم أعلنوا بذلك نهاية اللعبة الرمزية التي امتدّت أكثر من ثلاثة عقود بعد رسالة المطالب والالتماسات التي بعث بها نخبة الشيعة في العام ١٩٢٣ إلى المقيم السياسي .

ويسمح ما جرى في فتنة محرم ١٩٥٣ بالكشف عن أعراف هذه اللعبة الرمزية ، والخطورة المتوقعة من المجازفة بخرق هذه الأعراف . فحتى لو كان وراء هذه الفتنة «دسيسة مغرضة»[١] من تشارلز بلجريف - مستشار حكومة البحرين ما بين (١٩٢٦ - ١٩٥٧) - أو غيره ، فإن هذا لا يعني أن الصراع لم يكن محكومًا بأعراف اللعبة الرمزية ، بل إن ما جرى يؤكد أن من كان وراء هذه «الدسيسة المغرضة» - إن كانت بالفعل عملاً مخططًا وليس تلقائيًا - كان على علم بهذه الأعراف ؛ وقد مكّنته هذه المعرفة من تحريك الصراع الطائفي الفعلي حينما أراد ذلك . وهذا ما حصل .

---

(١) عبد الرحمن الباكر : من البحرين إلى المنفى «سانت هيلانة» ، (إسماعيليان ، ١٩٩٤) ، ص٤٤ .

الفصل الثاني

الرمانة وذاكرة الطائفية

- ١ -

هل للطائفية تاريخ وسيرة ليكون لها ذاكرة؟ وهل نحن نفتري على التاريخ حين نزعم أن للطائفية ذاكرة ، وذاكرة ممتدة أيضًا؟ سيقول البعض إن الطائفية مرض طارئ لم يعرفه أهل البحرين إلا مؤخرًا . وسيقولون أيضًا إنها نبت خبيث طارئ في هذه الأرض «الطيبة» . وسيمعن آخرون في التحديد حين يعمدون إلى تصوير حال المودة والتآلف بين أهل البحرين وكأن هؤلاء لا قِبَل لهم بالطائفية إلا قبل عقدين من الزمن ، وتحديدًا في أواخر السبعينات وبداية الثمانينات ، وذلكِ بتأثير الحرب الباردة الملتهبة آنذاك بين إيران والسعودية من أجل احتكار حق «تمثيل الإسلام» بالكامل ودونما مزاحمة ومنافسة من أحد .

غير أن هؤلاء ينسون أو هم يتناسونِ تاريخًا طويلاً من الاحتقانات الطائفية ، بل من الصراعات والفتن الطائفية التي عبّرت عن نفسها بطرائق متنوعة سنأتي على ذكر بعضها بعد قليل . ثم إن بعض هؤلاء ستأخذه العزة بالإثم ليقول : إن الحديث عن ذاكرة الطائفية اليوم هو بحد ذاته خضوع لنوازع طائفية راسخة . وأصحاب هذا الاتجاه يتصورون أن تجاهل المرض أو التبرؤ منه يقودان إلى اختفاء المرض وشفاء المريض ، ولكن هل ينفع الجهل والإنكار مَن ابتلي بمرض خطير؟ ألا يقود إنكار هذا المرض والجهل به إلى هلاك صاحبه؟ ثم

هل يفتري الطبيب على المريض حين يصارحه بأنه مريض ، وبمرض خطير أيضًا؟ أو حين يصارحه أكثر بأن لمرضه هذا تاريخًا وراثيًا طويلاً؟ أوليس من الممكن أن تكون هذه المصارحة جزءاً من خطة العلاج؟

تلك تساؤلات تصب كلها في محاولة من أجل تأمين فسحة أمام القول الصريح المكشوف ، وهو إن للطائفية ذاكرة مرجعية ، وسيرة ممتدة ومتقلبة ومتحولة ، وإننا حين نقول هذا لا نفتري على الجسد المريض ، بل نمهّد لتشخيص صحيح لوضعه الصحي . وهذا ما نطلبه من حفرنا في ذاكرة الطائفية في البحرين . وهذا مقصدنا .

والحق أن الفاعلين السياسيين والاجتماعيين الأولين كانوا أكثر جرأة منا ، وأكثر ممارسة للمكاشفة والمصارحة مع أنفسهم ، ولهذا كانوا أكثر قدرة على درء الفتن الطائفية حال نشوبها . فرجل كعبد الرحمن الباكر لم يكن يجد غضاضة في المصارحة بأن البحرين في الأربعينات كانت منقسمة طائفيًا بين سنة وشيعة ، ومناطقيًا (أو إقليميًا بتعبير الباكر) بين منامية ومحرقاوية . وفي تصوري أن الباكر لم يكن يفتري على الأندية الرياضية والثقافية حين قال إن توحيد الأندية في العام ١٩٤٨م أمر متعذر «لغلبة العناصر الطائفية والإقليمية»[1] . وكذلك لم يكن مفتريًا حين قال إنه لا سبيل إلى إنشاء نقابات عمالية آنذاك «لأن الشعب منقسم بين طائفية وإقليمية»[2] .

وبقدر ما كان الباكر صريحًا إلى هذا الحد ، فإن الفاعلين

---

(١) من البحرين إلى المنفى ، ص٢٣ .

(٢) م . ن ، ص٣٤ .

الاجتماعيين في زمنه كانوا على شاكلته . وحين اندلعت فتنة محرم ١٩٥٣م سعى الباكر إلى إخمادها ، وقد قام بزيارات مكوكية بين زعماء السنة والشيعة آنذاك ، وحين زار زعماء السنة قالوا له بكل جرأة وصراحة ودونما مواربة أو مكابرة : «هذه مسائل عويصة ، صعبة الحل ، ورواسب زمنية لا يمكن حلها بسهولة»(١) .

وقبل اندلاع الفتنة وفي سياق المكاشفة هذا نشرت مجلة «صوت البحرين» في عددها الثاني في العام ١٩٥٠ مقالةً تحليلية مهمة تحت عنوان «الطائفية علتنا الكبرى» . ويشخّص صاحب المقال والذي كتبه تحت اسم مستعار هو «ابن ثابت» ، الوضع الاجتماعي العام في البحرين آنذاك وفي أعقاب انتخابات مجلس بلدية المنامة . ولئن كانت هذه المقالة تنهض على حلم الخمسينات الأثير بتأسيس مجتمع موحّد ، إلا أنها لا تغفل حقيقة التفكك والاختلال في جسم هذا المجتمع . ويبدأ الكاتب بالتمييز بين المجتمع والجماعة ، وينقل عن علماء الاجتماع أن الجماعة لا تتمتع بـ«طابع الاستقرار ، وغير منظمة ، ولا يربط بين أفرادها أغراض مشتركة . أما المجتمع فدائم ومنظم ، وهو ثابت نسبيًا في بقائه ونظامه»(٢) . وبحسب الكاتب فإنه «ليس في البحرين - هذا البلد الصغير - مجتمع ، وإنما هناك طوائف وجماعات متنافرة متنابذة ، يتلظى كل منها حقدًا على الأخرى ، وتسعى إلى الكيد بها والنيل من كراماتها على رغم ما نلمحه من

---

(١) م . ن ، ص٤٠ .

(٢) مجلة «صوت البحرين» ، (البحرين : مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث ، ط :١ ، ٢٠٠٣) ، العدد : ٢ ، المجلد : ١ ، ص١١ .

صفاء كاذب بين الأفراد . . . فكأنما بين القوم ثارات!»[1] . وبحسب المقالة فإن هذا الانقسام «حقيقة صارخة لا ينكرها إلا كل مكابر يتعامى الدواء لأنه ألف الداء ، أو لأنه يفرق من مبضع الجراح . ومن المؤسف أن تكون هذه النعرة الطائفية أشد ما تكون استفحالاً بين السنة والشيعة ، وأن المرء المتجرد لا يحتاج إلى جهد كبير ليستبين مظاهر هذا الخلاف الطائفي المتعدد الألوان»[2] .

وأتصور أن هؤلاء لم يكونوا يفترون على واقعهم حين شخّصوه على أنه منقسم طائفيًا ، وأن لهذا الانقسام مظاهر متعددة ، وتاريخًا بعيدًا ، ورواسب زمنية ممتدة . ولقد كانت هذه الجرأة والمصارحة خطوة أولى لنشوء «هيئة الاتحاد الوطني» (١٩٥٤ - ١٩٥٦م) كأول تنظيم سياسي وطني وحّد بين السنة والشيعة ، وعلّق الانقسام الطائفي لمدة عقدين من الزمن . وإن كان قد أسهم في إعادة إنتاج انقسامات أخرى كما سيتبيّن في الفصل الرابع .

من هذه المصارحة والجرأة في المكاشفة جاءت «هيئة الاتحاد الوطني» . وهذا ما يدفعنا اليوم لأن نكون أكثر جرأة في النقد الصريح لعيوبنا وأمراضنا النسقية ، لا رغبة في النقد من أجل النقد ، بل لاعتقادنا بأن المكابرة لا تنفع مع الأمراض والعيوب النسقية ، فهذه بحاجة إلى النقد ، والنقد الثقافي الصريح تحديدًا ، بل إن المكابرة فعل من أفعال النسق ، وهو بهذه الطريقة يضمن بقاءه وديمومته .

وحين نتحدث بلغة النقد الثقافي سنقول إن الطائفية نسق ، وهو

---

(١) م . ن ، ص١١ .

(٢) م . ن ، ص١١ .

نسق شرير وخبيث ، وإن لهذا النسق تاريخًا وذاكرة وسيرة ، وهو في سيرته كثير التحوّل والتقلّب ، فيغيب ويحضر ، ويتستر ويتجلى ، وهو في كل مرة يغيّر هيئته ويكشف عن وجه جديد مختلف ، ولكنه يبقى محتفظًا بوجوده وحقيقته في كل هيئة وفي كل وجه . إلا أنه في ذلك يكشف عن حقيقة أنه ينشط مدفوعًا بـ«طبائع الاستملاك» . وما يتغيّر هو الموضوع الذي ينشط بغاية استملاكه .

ويغيّر النسق هيئته ووجهه بحكم قدرته على التكيّف مع متغيرات كل عصر ومستجدات كل حقبة ، فكما أن لكل زمن دولة ورجالاً ، فكذلك يمكن القول بأن لكل زمن هيئته الطائفية ووجهه النسقي الخاص . أما اليوم فإن الاستملاك الرمزي هو مدار الطائفية ، وهو أبرز وجوه النسق في العصر الحديث ابتداءً من عشرينات القرن الماضي فصاعدًا . ولقد تزامن ذلك مع دخول البحرين في مدار التحديث وتأسيس الدوائر الإدارية الرسمية على الطراز الحديث ، وترسيم حدود الميدان العام الذي يقع في ملكية الدولة كجهاز إداري مركزي حديث . فحين ترسمت حدود الملكيات انطلق الصراع الطائفي على الاستملاك الرمزي . وقبل ذلك لم يكن الميدان العام مقصودًا بالاستملاك الرمزي ؛ لأنه لم يكن هناك ميدان عام مرسَّم الحدود أصلاً .

تحرّكت «طبائع الاستملاك» إذن في أعقاب ترسيم حدود الميدان العام ، مما يعني أن الاستملاك الرمزي هو الوجه الجديد من وجوه النسق المتعددة ، وهو بمثابة فصل جديد في سيرة النسق المديدة . أما سيرة هذا النسق القديمة فإنها ترجع إلى نقطة ارتكاز زمنية هي القرن السادس عشر الميلادي ، وتحديدًا فترة الحكم البرتغالي في البحرين .

وأتصور - وهذا مجرد تصور بحاجة إلى تحقيق معمق - أن هذا القرن هو نقطة الارتكاز في سيرة الطائفية في البحرين ، فهو بمثابة الذاكرة المرجعية المحلية والقصية للنسق . وهذه دعوى سنحاول إثباتها الآن من خلال النقد الثقافي لمدونات التاريخ الرسمي والمرويات السردية الشعبية معًا . وسنكتشف عندئذ كيف يتحرّك النسق على المستوى الواعي والمضمر ، وكيف تعمد الدلالة المضمرة في هذه النصوص على نقض الدلالة الواعية ، في لعبة أشبه بمن يدخل معركة تنتهي بقتل الخصم والنفس معًا ، فالنسق حين يتعرّض للفضح فإنه يقوّض نفسه بنفسه .

- ٢ -

في العام ١٩١٣م بدأ محمد بن خليفة النبهاني (ت١٩٥١م) في تأليف مؤلفه التاريخي المعروف «التحفة النبهانية» ، وأسس بهذا الكتاب لسيرة التاريخ المعتمد رسميًا في البحرين . وذكر في هذا الكتاب أن سكان البحرين كانوا «شيعة شديدي التعصب على إخوانهم السنيين ، وكانوا يتغالون في إهانة واضطهاد كل سني وطئ بلادهم لحرفة أو تجارة»[١] . وبعد النبهاني بسنوات قليلة أعاد ناصر الخيري (١٨٧٦ - ١٩٢٥م) الكلام نفسه حين أشار إلى أن أهل الزبارة في قطر كانوا يترددون على جزائر البحرين قبل العام ١٧٨٣م ، «وكانوا يشتكون من سوء معاملة أهل البحرين الشيعة لهم بدافع التعصب

---

(١) محمد بن خليفة النبهاني ، التحفة النبهانية في تاريخ الجزيرة العربية ، (بيروت : دار إحياء العلوم ، ط :٢ ، ١٩٩٩) ، ص٨٥ .

الطائفي بين الشيعة والسنة»[1] ، وفي موضع لاحق يتحدث الخيري عن «أهل سترة» ويصفهم بأنهم «غلاة الشيعة»[2] . وتجدر الإشارة هنا أن مؤرخًا كناصر الخيري لا يسرد وقائع تاريخ انقضى فحسب ، بل هو يؤرخ لجريات عصر هو جزء منه ، وشاهد عليه ، ولهذا يضيف هذه العبارة بالغة الدلالة فيما نحن بصدده ، يقول : «ولا تزال قرى الشيعة على غلوها وكرهها لأهل السنة»[3] .

نحن هنا أمام نصوص تاريخية شبه معتمدة رسميًا ، وهي كنصوص تاريخية تفرض علينا أن نتعامل معها لا بوصفها سردًا فحسب ، بل بوصفها ادعاء ، وهي كأي ادعاء بحاجة إلى إثبات . غير أن الإثبات في وقائع الماضي أمر متعذر لكون الماضي - بكل بساطة - لم يعد موجودًا اليوم حتى يجري الاحتكام إليه ، بل إن الماضي ذاته أصبح موضوعًا مختلفًا عليه ، حيث صار لكل مؤرخ ماضيه الذي يسرده بطريقته الخاصة ، ولكل جماعة تاريخها أو روايتها الخاصة للتاريخ . فقد انتهى التاريخ - التاريخ الكلي والمطلق - وبدأت التواريخ المحلية الصغيرة!

ثم إن مدونات التاريخ بحد ذاتها لا تقوم مقام الدليل والإثبات ، لأن ما يدعيه النبهاني والخيري لا يذكره مؤرخ بحريني آخر كمحمد

---

(١) ناصر الخيري ، قلائد النحرين في تاريخ البحرين ، تقديم ودراسة : عبد الرحمن الشقير ، (البحرين : مؤسسة الأيام للصحافة والنشر ، ط :١ ، ٢٠٠٣) ، ص٢١٩ .

(٢) م . ن ، ص٢٢٠ .

(٣) م . ن ، ص٢٢٥ .

علي التاجر في «عقد اللآل في تاريخ أوال» ، بل ثمة في المقابل مدونات تاريخية تنقض هذا الادعاء بادعاء مضاد . هذا على الأقل ما فعله الشيخ علي البلادي في «أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين» ، وهو عينه ما قام به سعيد الشهابي في كتاب «البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١» ، وكذا يذكر محمد الرميحي أن طول استقرار «شيعة البحرين» وعملهم في الأرض والبحر ، خفّف «العصبية»[١] بينهم . كل هذا يعني أننا هنا لسنا أمام «حقائق» ، بل أمام ادعاء وادعاء مضاد ، وأمام حجة وحجة مضادة .

وفي تصوري أن الإشكال لا يكمن في هذا التعارض ، بل إن قراءة هذه الادعاءات المتعارضة لا تستلزم ترجيح ادعاء على آخر ، لأن الترجيح بحد ذاته هو وقوع في قبضة النسق والطائفية . ولهذا فالقراءة ينبغي أن تصدر لا عن رغبة في الترجيح ، بل عن رغبة في قراءة هذه الادعاءات المتعارضة كتعبير عن النسق في وجهه القديم وفي سيرته الأولى : أي الصراع الطائفي على احتكار «الحق» و«الإسلام» ، وهو ما ولّد ما تحدث عنه النبهاني والخيري والشهابي وآخرين من تعصب مذهبي ، وهو تعصب مذهبي متبادل ، وغلو وكراهية طائفية متبادلة . وهذا الوجه هو ذاكرة النسق المرجعية قبل دخول البحرين في مدار التحديث ، وقبل تحوّل النسق من الصراع والتعصب المذهبي على احتكار «الحق» إلى الصراع الطائفي على احتكار «الميدان العام» . وفي السيرتين ، الأولى والثانية ، يكشف النسق عن نفسه في سياق الصراع والتنافس الطائفي على الاحتكار

---

(١) البحرين : مشكلات التغيير الاجتماعي والسياسي ، ص٥٦ .

والاستملاك الحصري للميدان العام في السيرة الثانية، ول«الحق» في السيرة الأولى. وفي هذا السياق الأخير تحديدًا تظهر الرمانة كعلامة ثقافية على النسق والطائفية.

- ٣ -

للرمانة في البحرين مرويات وحكايات عديدة، واللافت حقًا أن الرمانة اقترنت بالنسق والطائفية بطريقة غريبة، فكل حكاية ترد فيها الرمانة يتكشّف أن وراء الحكاية مآرب طائفية. ولتوضيح هذه الظاهرة سنقرأ حكايتين تدور أحداثهما في زمن مرجعي واحد وهو القرن السادس عشر الميلادي، أي فترة الحكم البرتغالي على البحرين. ومن المشهور أن البرتغاليين حين سيطروا على البحرين في ما بين (١٥٢١ - ١٦٠٢م) قتلوا حاكمها وعينوا على البحرين رجلاً فارسياً سنيًا (من عرب الهولة) من منطقة هرمز، فكان هناك الوالي، وكان للوالي وزير، وكلاهما من عرب الهولة[1]. وحول هاتين الشخصيتين بالذات تدور حكايتي الرمانة.

أما الحكاية الأولى فهي مروية شفاهية ذائعة بين شيعة البحرين، وهي كذلك مروية مدونة في مواضع عديدة، ويذكرها المجلسي في «بحار الأنوار»، والشيخ يوسف البحراني في كشكوله وغيرهما.

---

(١) يرجع السبب وراء تعيين حاكم مسلم من عرب الهولة على البحرين لعدة أسباب ذكرها محمد علي التاجر في كتابه: **عقد اللآل في تاريخ أوال**، إعداد وتقديم: إبراهيم بشمي، (البحرين: الأيام للصحافة والنشر، ط:١، ١٩٩٤)، ص٩٤.

وتعرف هذه الحكاية بـ«قصة أبو رمانة» ، وصاحب هذه الحكاية - أو الشخصية المحورية فيها - هو عالم بحريني اسمه محمد بن عيسى الدمستاني وهو من أهل دمستان وله فيها مزار معروف ويزار للتبرك به إلى اليوم . والحكاية ذائعة ومتداولة على ألسنة شيعة البحرين صغارًا وكبارًا ، رجالاً ونساء ، وهي موضوع أثير للسرد الشفاهي الجماعي لتعزيز الإيمان وطمأنة الذات في مناسبات عديدة . وهي حين تسرد لا تسرد كحكاية من نسج الخيال ، بل هي نقل لوقائع تاريخية فعلية وليست موضوعًا للشك إطلاقًا ، بل كيف تكون حكاية خيالية وصاحب الحكاية شخصية معروفة ، وقبره اليوم مزار معروف يزوره الناس على مدار العام؟! ثم إن مؤرخًا لا قصّاصًا مثل محمد علي التاجر يشير إلى حكاية «أبو رمانة» في سياق حديثه عن «فتنة مذهبية» و«دفينة تعصبية شنعاء» «أثارت خواطر الأهالي في حيرة عمياء»[1] .

والحق أن هذا التلقي الجماعي الوثوقي لهذه الحكاية يجعلها مرشّحة بقوة لتكون موضوعًا جديرًا بالنقد الثقافي وكشف لعبة الأنساق الواعية والمضمرة فيها .

تقول الحكاية إن أهل البحرين كانوا شيعة منذ القدم ، وقد عيّن «الإفرنج» البرتغاليون ، أيام سيطرتهم على البحرين ، واليًا من قبلهم ، وكان سنيًا من عرب الهولة ؛ «ليكون أدعى إلى تعميرها ، وأصلح بحال أهلها ، وكان هذا الوالي من النواصب ، وله وزير أشدّ نصبًا منه» ، فأراد هذا الوزير الإيقاع بأهل البحرين وإرغامهم على تغيير

---

(١) عقد اللآل في تاريخ أوال ، ص٩٤ .

مذهبهم ، أو تكون دماؤهم وأعراضهم وأموالهم مباحة . . وقد أحضر الوزير لذلك الوالي دليلا على بطلان عقيدة الشيعة وفساد مذهبهم . فقد جاء برمانة قد نقشت عليها عبارة : «لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي خلفاء رسول الله» ؛ فتأمل الوالي فرأى الكتابة من أصل الرمانة بحيث لا يحتمل عنده أن تكون من صناعة بشر ، فتعجب من ذلك وقال للوزير : هذه آية بينة وحجة قوية على إبطال مذهب «الرافضة» . وعندئذ سأل الوالي الوزيرَ : ما رأيك في أهل البحرين . فقال له : «أصلحك الله إن هؤلاء جماعة متعصبون ، ينكرون البراهين وينبغي لك أن تحضرهم وتريهم هذه الرمانة ، فإن قبلوا ورجعوا إلى مذهبنا كان لك الثواب الجزيل بذلك ، وإن أبوا إلا المقام على ضلالتهم فخيّرهم إلى ثلاث : إما أن يؤدوا الجزية وهم صاغرون ، أو يأتوا بجواب عن هذه الآية البينة التي لا محيص لهم عنها ، أو تقتل رجالهم وتسبى نساءهم وأولادهم وتأخذ بالغنيمة أموالهم» . فاستحسن الوالي رأيه وأرسل إلى العلماء من أهل البحرين وأحضرهم وأراهم الرمانة ، وأخبرهم بما رأى فيهم إن لم يأتوا بجواب شاف ، من القتل والأسر وأخذ الأموال أو أخذ الجزية على وجه الصغار كالكفار ، فتحيروا في أمرهم ولم يقدروا على الجواب ، وتغيرت وجوههم وارتعدت فرائصهم . فهالهم الأمر ، وعمهم خطب عظيم ، فاستمهلوه ثلاثة أيام لتقرير مصيرهم . فخرج جمع من علماء البلد وأتقيائها إلى الصحراء ، ومنهم الشيخ محمد بن عيسى الدمستاني ، فألهمه الله على لسان الإمام المهدي الجواب الشافي عن هذه المعضلة ، ويتلخص الجواب في أن تلك الرمانة ليست سوى حيلة أراد بها صاحبها أن يشفي غليله من الشيعة ، وأنه قد نقش تلك

العبارات على قالب من الطين ، وغلّف به الرمانة منذ أن كانت صغيرة ، وقد انطبع ذلك النقش عليها أثناء نموها ، وقد فسدت الرمانة لذلك ، فليس فيها سوى الدخان ، وفي اللحظة الحاسمة ، بادر الشيخ بإخبار الوالي بحقيقة الأمر ، و طلب تفتيش دار الوزير للعثور على ذلك القالب ، وحينما تأكد الوالي من الأمر ، اعتذر إلى أهل البحرين ، وأمر بقتل الوزير ، وغيّر مذهبه وصار شيعيًا كأهل البحرين ، وأحسن إليهم وأكرمهم[1] .

هذا تلخيص لحكاية «أبو رمانة» ، وهي حكاية مشهورة كما قلنا لدى شيعة البحرين ، وهم يتناقلونها لا كمروية سردية متخيلة ، بل كتاريخ حدث بالفعل ، ولا أدل على ذلك من وجود صاحب القبر والمزار المشهور في قرية دمستان . غير أن رواة هذه الحكاية ومتلقيها لا يعون فعل النسق الذي يمسك بتلابيب هذه الحكاية من أولها إلى آخرها . ونحن هنا لا يعنينا أن نثبت الحكاية أو ننفيها ، فهذا من عمل المحققين الوضعيين الذين يتصورون أن أهمية كل مروية تعتمد على وقوعها من عدمه ، وهم يتصورون أنهم قادرون على إثبات هذا الوقوع من عدمه ، والحق أن هذا - كما أشرنا سابقًا - أمر متعذر . ثم من قال إن أهمية المروية مرهون بكونها وقعت أو افتريت ، أليس ثمة مرويات مفتراة هي أكثر أهمية من وقائع حدثت؟ أليس ثمة مرويات ملفقة هي أشد تأثيرًا في الناس من الوقائع التاريخية؟ بلى ، ولهذا فالعبرة في سيرة التاريخ ليس في معيار الوقوع أو الافتراء ، بل في الدلالة الثقافية

---

(١) العلامة المجلسي ، بحار الأنوار ، (بيروت : مؤسسة الوفاء ، ١٤٠٤ هـ) ، ج٥٢ ، ص١٧٨ - ١٨٠ .

التي تنطوي عليها كل مروية سواء حدثت وقائعها أو افتريت[1] .

من هذا المنطلق سنبدأ في نقد هذه الحكاية لا بوصفها واقعة تاريخية حدثت أو افتريت ، بل بوصفها علامة على نسق طائفي ناشط في هذه الحقبة الزمنية ، وهو نسق ذو ملامح وتقاسيم خاصة تميّزه عن تحولاته اللاحقة .

وبالعودة إلى الحكاية ، سنكون أمام نص نقيض لمروية النبهاني والخيري ، فالحكاية تتحدث عن وزير «ناصبي» شديد الحقد والعداء لشيعة البحرين ولأهل البيت ، فهو هنا نقيض «شيعة البحرين» في مروية النبهاني والخيري ، فالوزير السني هذه المرة هو صاحب التعصّب الشديد والغلو والكراهية . والحق أن هذا القلب هو لب الحكاية ، وهو المركز الذي يولّد أحداث الحكاية ويجذب إليه كل تفاصيلها ، وهو أيضًا علامة النسق الطائفي الذي يقوّض نقيضه ويقوّض نفسه في الوقت نفسه .

ربما لا نأتي بجديد حين نقول إن هذا الوجه من سيرة النسق - أي التعصب المذهبي والغلو والكراهية - هو استمرار لسيرة النسق القديمة منذ انبعاثه في القرون الهجرية الأولى التي شهدت السجالات الكلامية بين الطوائف والحجج والحجج المضادة من أجل الانتصار لـ«المذهب الحق» . والحكاية في هذا لا جديد فيها ، فهناك وزير سني متعصب ضد الشيعة ، وأراد أن يبطل مذهبهم وينتصر

---

(١) للتوسع في هذا القضية يمكن الرجوع إلى كتابنا : **تمثيلات الآخر : صور السود في المتخيل العربي الوسيط** ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط:١ ، ٢٠٠٤) ، ص٥٣ .

لمذهبه ، فتفتق ذهنه عن حيلة الرمانة التي نقشت عليها عبارات تنقض عقيدة الشيعة في الإمامة ، والحيلة هنا ليست حجة كلامية وليست ثمة أدلة عقلية وحجاج ومنطق ، بل هناك معجزة خارقة للعادة . ففي مقابل كتابة البشر المعهودة ، سيجري تحويل الرمانة إلى صفحة لتنقش عليها عبارات بفعل القدرة الإلهية . فكتابة الله هنا أبلغ من كل حجة ودليل ، وبعدها لا تجدي حجج الخصوم وأدلتهم ، فإذا تحدث الله وكتب أسقطت كل الحجج والكتابات . هذا مقصد الحيلة وهو عينه منطق السرد في بداية الحكاية .

وتنطوي حيلة الوزير على موقف سلبي من تراث الحجاج الكلامي بين المسلمين ، فكأن الوزير وصل إلى قناعة بأن هذا الحجاج الكلامي لم يحسم الخلاف بين المذاهب والطوائف ، كما أن الاحتجاج بالقرآن الكريم - «كلام الله» - لم يحسم هذا الخلاف طوال عشرة قرون متطاولة ، حيث لم يتأتَ لأصحاب المذاهب والطوائف الانتصار النهائي والحاسم لمذهبهم بوصفه مذهب «أهل الحق» . والسبب أن «كلام الله» - كما قال الإمام علي بن أبي طالب - حمّال أوجه ، ويحتمل أكثر من تأويل ، ويمكن لكل طائفة أن تحتج به نصرة لعقائدها وتفنيدًا لعقائد الآخرين . وإذا كان الحال هكذا فإن كل الحجج متعادلة في القوة ، ومن ثم فهي منقوصة ولا تصلح للاحتجاج تبعًا للقاعدة الفقهية التي تقول : «إن الأدلة إذا تساوت سقطت» . وعلى هذا فإذا عجزت كل الطوائف عن الإتيان بالقول الفصل المفحم والحاسم من «كلام الله» فلا بد من البحث عن دليل إثبات آخر ، وبشرط أن يكون دليلاً من الله حاسمًا قاطعًا لا محتملاً فيكون موضوعًا للتأويل والتأويل المضاد . وقد كانت كتابة الله لا كلامه هي

دليل الإثبات الذي لا يدفع هذه المرة .

ولكن ، هل في العدول إلى «كتابة الله» دلالة على أن «كلام الله» معجز بما هو نص لا نظير له ، وكذلك بما هو نص عجزت الطوائف عن احتكاره حصريًا؟ وإذا كان «كلام الله» عصيًا على الاحتكار الحصري ، أفلا تكون هذه الخصيصة في «كلام الله» أعظم وجه من وجوه تفرّده ودلائل إعجازه بعد امتناع النظير؟

في مقابل «كلام الله» متعدد الوجوه ، تأتي «كتابته» حاسمة وقطعية الدلالة وذات وجه واحد لا يحتمل التأويل والتأويل المضاد ، فالعبارة منقوشة نقشًا طبيعيًا ، فهي ليست من نقش بشر لتكون موضع تشكيك ، ثم إنها عبارة خبرية حاسمة وتقطع الطريق على كل تأويل . وهذه حجة مفحمة وحاسمة وقاصمة لظهر الخصوم . ولن تقوم لهؤلاء بعدها قائمة!

لا تنتهي هذه الحكاية عند هذا الحد ، ولو انتهت بهذه الصورة لانقلبت دلالتها ، ولاختلف التوجيه فيها ، ولكانت «كتابة الله» رسالة حقيقية من الله إلى البشر ، في حين أن الحكاية تقدم هذه الرسالة بما هي رسالة كاذبة ، والكتابة بما هي حيلة مدبّرة . ومع هذا فمنطق الحكاية يقوم على معادلة كالتالي : إن ما ثبت بقوة الإعجاز لا يرد إلا بقوة إعجاز أعظم . فإذا كانت العبارة المنقوشة على قشر الرمانة تنتصر لنظرية الخلافة عند أهل السنة ، وإذا كانت هي من فعل الله دون تدخل البشر ، فإن دفع هذه النظرية والانتصار لنظرية الإمامة عند الشيعة لا بد أن يأتي من الله أيضًا ، وبمعجزة أعظم من الأولى . وهذا ما كان حين خرج الشيخ محمد الدمستاني إلى الصحراء وكلّمه الله على لسان المهدي ، الإمام الثاني عشر المغيّب عند الشيعة ، بجواب

شاف يكشف أصل هذه الحيلة ، ويبيّن أن النقش ليس «كتابة الله» ، بل هو من صنع البشر .

وهنا لا بد من ملاحظة دلالة أخرى تنطوي عليها الحكاية ، وهي الموازنة الضمنية بين «كلام الله» و«كتابة الله» ، فالنقش المحفور على الرمانة هو - بمنطق الوزير - «كتابة الله» ، في حين أن الجواب الشافي الذي تلقاه الشيخ كان كلام الله على لسان الإمام المهدي الذي كلّم الشيخ مباشرة دون وسيط ، وكان هذا الكلام حجة قاطعة وحاسمة . فهل تنطوي الحكاية على تفضيل خفي لـ«كلام الله» على كتابته؟ كان يمكن الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال لولا زيادة وردت في رواية أخرى لهذه الحكاية ، تقول هذه الزيادة : «لعل الوزير كان قد رأى أو سمع بأن الشيعة كانوا يجدون أحيانًا بعضًا من أنواع الأحجار النفيسة وغير النفيسة التي نقش عليها بيد الصنع الإلهي أشياء تدل على أحقية مذهبهم ، فأراد في مقابل صنع الله تعالى أن ينقش نقشًا واضحًا فيُخفي الحق بالباطل (ويأبى الله إلا أن يتم نوره)» .

وتكشف هذه الزيادة أن لكتابة الله دلائل ووجوهًا أخرى ، وهي هذه المرة وجوه صادقة وحقيقية وليست حيلة ، فـ«كتابة الله» منقوشة على أحجار نفيسة وغير نفيسة ، وهي كتابة تنتصر لعقيدة الشيعة على خلاف حيلة الوزير التي فضحها «كلام الله» . وبهذا يتساوى «كلام الله» وكتابته .

ولئن انتفى الترجيح بين «كلام الله» وكتابته بفعل الزيادة في الحكاية ، إلا أن الحكاية لا تخرج عن قبضة النسق الطائفي الحاكم ، بدليل أن منطوق الحكاية يشير إلى أن الوزير كان «ناصبيًا» وشديد العداء للشيعة ولأهل البيت ، وفي المقابل توهم الحكاية أن «شيعة

البحرين» لم يكونوا متعصبين، ولم يكونوا - كما يصفهم النبهاني والخيري - شديدي التعصب والغلو والكراهية لإخوانهم من أهل السنة. والحق أن الحكاية واقعة في قبضة النسق في كل تفاصيلها، فإذا كان الوزير يسعى لنصرة مذهبه ودفع مذهب الآخرين تعصبًا منه وانصياعًا لحكم النسق، فإن «أهل البحرين» في الحكاية لم يكونوا أقل تعصبًا من الوزير، ولم يكونوا أكثر تحررًا من قبضة النسق، بل الطرفان واقعان في قبضة النسق، وكلاهما ضحية من ضحاياه وبالدرجة ذاتها، ولا فرق بين الوزير وخصومه في هذا. ولنتحقق من هذا الاستنتاج علينا أن نقرأ حجة «أهل البحرين» التي دفعت حيلة الوزير المتعصب. فالحجة تقوم على المنطق نفسه الذي قامت عليه حيلة الوزير، فانكشاف حيلة الرمانة لا يتأتى إلا بمعجزة، والمعجزة لا يدفعها دافع، وصاحب المعجزة هو بالضرورة صاحب الحق المؤيَّد، ومذهبه هو - بلا شك - «المذهب الحق». ولهذا قال الشيخ محمد الدمستاني للوالي: «إن لنا معجزة». وبحسب هذا المنطق فإن صاحب المعجزة هو صاحب «المذهب الحق»، وهو في الحكاية مذهب الشيعة من أهل البحرين، ولهذا تنتهي الحكاية بتحول الوالي عن مذهبه «السني» إلى مذهب الشيعة. وهذه النهاية هي مقصد الحكاية الحقيقي والغاية التي تنطوي عليها حين تسرد أو تذكر في كتاب.

وإذا كان لكل حكاية دعوى يقوم السرد بإثباتها فإن دعوى هذه الحكاية هي كالتالي: إن مذهب الشيعة هو «المذهب الحق» المؤيد بكلام الله وكتابته المعجزة، وإن اعتناقه هو اعتناق للحق ومنجاة من العقاب الدنيوي والأخروي. وبحسب هذه الدعوى فإن «شيعة البحرين» لا يختلفون عن الوزير، بل هم يقومون بفعل كفعله، وهو

طلب التأييد للمذهب بالإعجاز الإلهي ، وهذا فعل من أفاعيل النسق ، وهو عين الطائفية والتعصب الشديد ؛ لأن من يملك المعجزة يملك الحق ، ومن يملك الحق المؤيد بالمعجزة يكون قاسيًا تجاه الآخرين بالضرورة . وهذا هو منطق الحكاية الخفي الذي يتكشف لأول وهلة ، وهذا هو ما يحملنا على القول بأن هذه الحكاية تمثل ذاكرة مرجعية للطائفية كنسق ، وتمهّد لفعل يدمّر الوالي ووزيره معًا ، وهذه مهمة حكاية الرمانة الثانية . فكأن الحكاية الأولى تمهّد للثانية . فقتل الوزير هو انتصار لـ«الحق» و«مذهب الحق» الذي سيعد مذهبًا رسميًا في البلاد مع استيلاء الصفويين على البحرين في العام ١٦٠٢م .

يرجع الزمن المرجعي للحكاية الثانية إلى القرن ١٦م وهي الحقبة التاريخية ذاتها التي تدور فيها أحداث حكاية «أبو رمانة» . والغريب أن الحكاية الثانية تحتفظ بشخصية الوالي والوزير الذي يقتل بعد انكشاف الحيلة . وجرى في الحكاية الثانية استبدال شخصية المرأة الجميلة صاحبة الرمانة بشخصية الشيخ «أبو رمانة» في الحكاية الأولى . فالرمانة إذن حاضرة في كلتا الحكايتين . وهذا بحد ذاته موضوع بحاجة إلى تأويل ، فهل كانت البحرين آنذاك تشتهر بالرمان إلى هذا الحدّ؟ يذكر أحمد بن ماجد البحار العربي المعروف (من القرن ١٥م) أن البحرين كانت تشتهر بالرمان والتين والزيتون والترنج والليمون[١] . وتذكر الوثائق البرتغالية أن البحرين كانت تنتج أنواعًا

---

(١) أحمد بن ماجد ، **الفوائد في أصول علم البحر والقواعد** ، تح : إبراهيم خوري ، (رأس الخيمة : مركز الدراسات والوثائق في الديوان الأميري ، ١٩٨٩) ، ج :٤ ، ص٢٠٩ .

كثيرة من الفواكه كالتمر والرمان والخوخ والتين[1] . ولكن لماذا الرمان بالذات؟ هل لأن قشره خشن ويقبل النقش؟ وهل النقش على القشر الخشن هو علامة الإعجاز ، ومن ثم يكون صاحب الرمانة ذات النقش الإلهي هو نفسه صاحب «المذهب الحق»؟ أم إن الرمانة هنا هي أيقونة «الحق»؟

حين نرجع مرة أخرى إلى المجلسي سنجد أنه يخصص فصلاً في كتابه «بحار الأنوار» عن «فضل الرمان وأنواعه» ، والحق أن هذا فصل مذكور في أغلب مدونات الحديث الشيعية[2] . ويدور هذا الفصل حول أحاديث ترد بصور متعددة ومن طرق متنوعة ، وهي منسوبة للرسول وللإمام جعفر الصادق ، يقول أحد هذه الأحاديث : «في كل رمانة حبة من الجنة»[3] . والغريب أن مدونات الحديث السنية تخلو من أي ذكر لفضل الرمان ، والحديث الوحيد المذكور فيها مرفوع إلى

---

(١) فوزية الجيب ، تاريخ النفوذ البرتغالي في البحرين ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط :١ ، ٢٠٠٣) ، ص١٠٣ .

(٢) انظر : الشيخ الكليني ، الكافي ، (إيران : دار الكتب الإسلامية ، ١٣٦٥ هـ ش) ، ج/١ ، ص٢٦٣ . والحر العاملي ، وسائل الشيعة ، (إيران : مؤسسة آل البيت ، ١٤٠٩هـ) ، ج/٢٤ ، ص٤١١ . والمحدّث النوري ، مستدرك الوسائل ، (إيران : مؤسسة آل البيت ، ١٤٠٨ هـ) ، ج/١٦ ، ص٣١٣ . وأحمد بن محمد البرقي ، المحاسن ، (إيران : دار الكتب الإسلامية ، ١٣٧١ هـ) ، ج/٢ ، ص٥٤٠ . والحسن بن الفضل الطبرسي ، مكارم الأخلاق ، (إيران : دار الشريف الرضي ، ١٤١٢ هـ) ، ص١٧٠ .

(٣) بحار الأنوار ، ج/٤١ ، ص٢٥٠ .

الإمام علي ويقول : «كُلُوا الرُّمَّانَ بِشَحْمِهِ فَإِنَّهُ دِبَاغُ الْمَعِدَةِ»[1] .
والواضح أن هذا الحديث لا يتحدث عن حبّ الرمان ولا عن فضل الرمان الأخروي ، بل عن فضل «شحمه» وفائدته الصحية الدنيوية .

وعلى هذا ، فالرمانة - في المنظور الشيعي - فاكهة من الجنة ، وإذا كان في كل رمانة حبة من الجنة ، فإن على المرء أن ينفرد بأكل الرمانة كاملة دون شريك ، وهذا - بالمناسبة - اعتقاد شعبي شائع بين شيعة البحرين . ولهذا تُذكر أحاديث «فضل الرمان» في «وسائل الشيعة» و«المستدرك» تحت عنوان : «استحباب الانفراد في أكل الرمان»! فهل يعكس الصراع الطائفي على الرمانة صراعًا على استملاك «الحق» واحتكار الجنة والانفراد بها؟ وهل من يمتلك الرمانة كاملةً يضمن الجنة ويحتكر «الحق»؟ هذا على الأقل ما يتضمنه منطوق الحديث ، وهناك حديث آخر يروى عن الإمام الصادق يعزّز هذا الفهم ، يقول الحديث : «ما من شيء أشارك فيه أبغض إليّ من الرمان ، وما من رمانة إلا وفيها حبة من الجنة ، فإذا أكلها الكافر بعث الله عزّ وجل إليه ملكًا فانتزعها منه»[2] . وهذا نص على أن من يمتلك الرمانة يمتلك الحق ويضمن بذلك الجنة ، فلا يمكن أن تكون الرمانة في ملكية «الكافر» ، وحتى لو امتلكها فالله قادر على انتزاعها منه . ولهذا صارت الرمانة مقصودة بالصراع الطائفي ، وعلامة أيقونية على الحق والإسلام والجنة والبحرين بما هي علامة على هذه الجزيرة/الرمانة التي ينبغي

---

(١) مسند الإمام أحمد ، حديث رقم ٢٢١٥٣ ، ضمن موسوعة الحديث الشريف CD ، شركة صخر لبرامج الحاسب ، ١٩٩١ - ١٩٩٦ ، الإصدار الأول .

(٢) الكافي ، ج/٦ ، ص٣٥٢ .

الانفراد بها ، والاستحباب في أكلها/ احتكارها بانفراد .

يذكر المترجمون لسيرة محمد بن عيسى الدمستاني (أبو رمانة) أنه عاش أيام الاحتلال البرتغالي لجزيرة البحرين قبل هزيمتهم على يد الصفويين سنة ١٦٠٢م . وهي الفترة التي تدور فيها أحداث حكاية الرمانة الثانية . وهناك أكثر من مؤشر على أن هذه الحكاية تقوم بدور إضفاء المشروعية على استيلاء الصفويين على البحرين ، أي على دمج البحرين بمحيط إقليمي أعظم من الإحساء والقطيف كما في البحرين الكبرى .

تقول الحكاية إن دخول البحرين في الحكم الصفوي في عهد الشاه عباس الثاني تمّ تلبية لدعوة تقدمت بها امرأة من أصل فارسي تدعى «شاه زاده» ، وهي زوجة لفرير بن رحّال وزير الشيخ الجبري الحاكم على البحرين آنذاك . وقد كان هذا الوالي شغوفًا بالنساء الجميلات ، وكان قد سمع أن لوزيره زوجة في غاية الحسن والجمال ودقة الخصر إلى درجة أنها «لو استلقت على ظهرها لأمكن لرمانة أن تمرّ تحت خصرها»! . وأمام هذا الوصف لم يصمد الوالي فوقع في غرامها وخطط للوصول إليها ، ففكّر في إرسال زوجها في مهمة خارج البحرين ، فكان للوالي ما خطط . وحين غادر الوزير هيأ الوالي نفسه لزيارة زوجته ، فقبلت الزوجة بالزيارة ولم تقبل بالاستسلام لرغباته ، فاختارت إحدى جواريها الجميلات وقدمتها إليه على أنها زوجة الوزير ، فانطلت الخدعة على الوالي ، فنام معها حتى الصباح ظنًا منه أنها هي زوجة وزيره الموصوفة بالحسن .

وحين عاد الوزير من مهمته أبلغته زوجته بكل ما جرى . ثم تبيّن للوالي حقيقة ما حدث فأقدم على قتل الوزير ، ووصل الخبر إلى زوجته ففرت إلى «دارين» وأخذت تخطط للانتقام من الوالي ، فتفتق

ذهنها عن فكرة راحت تنفذها ، وهي أن تهدي للشاه عباس الثاني هدية ثمينة ترغيبًا له ولتلفت انتباهه من خلالها إلى البحرين كجزائر تتربع على كنز من اللؤلؤ والثمار ، وبالفعل استلم الشاه الهدية وفهم الرسالة وغزا البحرين وقضى على حاكمها ، ودخلت البحرين في حكم الصفويين[1] .

هذا تلخيص للحكاية ، وهي حكاية - بحسب الظاهر - لا ترتبط بالطائفية ارتباطًا وثيقًا ، غير أن الرمانة تحضر كما في حكاية «أبو رمانة» لتكون دليل إثبات لا يدفع ، والقضية التي بحاجة إلى إثبات هنا هي جمال «شاه زادة» التي تمرّ الرمانة من تحت خصرها لو استلقت على ظهرها . ومع هذا فإن الوالي والوزير هما من شخصيات الحكاية المركزية تمامًا كحكاية «أبو رمانة» . وهذا التشابه بين الحكايتين يجعلنا نفتّش في الحكاية الثانية بحثًا عن النسق الذي تحرّك في الخفاء وترك شيئًا من آثاره التي تدل على حضوره . فهذه حكاية تقوم - بحسب ظاهرها - بوظيفة محددة هي التبرير وإضفاء المشروعية على مجيء الحكم الصفوي إلى البحرين ، ولهذا لم يفت مؤرخًا كالنبهاني أن يذكّر بأن الشاه عباس «هو من نسل الشاه إسماعيل الصفوي الذي نشر مذهب الشيعة في أرض الإيران بعد أن قتل أممًا وخلقًا كثيرًا ، وأفنى علماء السنة (. . .) وكان انتشار مذهب الشيعة في الإيران سنة (٩٠٦هـ) ، وأرّخه بعض أهل فارس بلغتهم فقال : «مذهب ناحق» أي هذا المذهب ليس بحق»[2] .

---

(١) التحفة النبهانية ، ص٧٥ - ٧٦ .

(٢) م . ن ، ص٧٣ .

وتذكّر عبارة «مذهب ناحق» بموقف الوزير في حكاية «أبو رمانة» حين اعتقد أن مذهب الشيعة مذهب باطل وليس بحق، وأن مذهب أهل السنة هو مذهب الحق، وهو ما حمل على تعزيز هذا الاعتقاد بحيلة الرمانة ذات النقش الإلهي. وفي المقابل كان موقف الشيخ أبو رمانة يقع على النقيض من ذلك، فهنا يكون مذهب الحق هو مذهب الشيعة، وهو حق مؤيد بمعجزة لا سبيل إلى دفعها كما تذكر حكاية «أبو رمانة»، وفي حكاية «شاه زادة» هو مؤيد بحكم سياسي فرض التشيع كمذهب رسمي في البلاد.

أما ناصر الخيري فيذكر أن هذه حكاية يرددها «العامة في البحرين» ويزعمون أنها سبب تسلط الشاه محمد خدابنده على البحرين. وهو يشكك في صحتها، وينبه على أنه ما أورد هذه الحكاية إلا من أجل «العلم بها وتفكهة للقراء لا لأنها قضية واقعية وليس هنا براهين عل صحتها»[1]. ومع هذا فهو يعقب على هذه الحكاية بتعقيب قريب من تعقيب النبهاني، يقول: «والشاه محمد خدابنده هذا أول من جاهر بميله لتأييد مذهب الشيعة في إيران وهو الذي أمر بتخليد اسم الأئمة الاثني عشر»[2].

وبهذا الطريقة تتكامل حكاية «أبو رمانة» مع حكاية «شاه زادة» في كونهما تؤسسان لذاكرة طائفية مرجعية، أقول ذاكرة مرجعية لكون ما يجري اليوم من صراع طائفي نسقي يذكّر بهذا الوجه القديم من وجوه الطائفية المتعددة، أي الطائفية كنسق يحتكر «الحق»

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص١٨٦.

(٢) م. ن، ص١٨٦.

و«الجنة» ، ويصيّر الآخرين المختلفين ضالين ويتحركون بعماية خارج دائرة «الحق» . والطائفية في هذه الذاكرة المرجعية ليست صراعًا على الاستملاك الرمزي كما هو الحال في سيرة النسق في العصر الحديث حين تحدد الميدان العام فانطلق ، على إثره ، سباق الاستملاك الرمزي المحموم . هناك لم يكن ثمة ميدان عام ليكون مقصودًا بالاستملاك الرمزي ، بل كان «الحق» هو المقصود بالاستملاك في القرن ١٦م . وكما اختلف موضوع الاستملاك ، فقد اختلفت معه طرائقه من «كلام الله» وكتابته على الأحجار النفيسة وغير النفيسة إلى نصب العلامات الرمزية ذات الطابع الطائفي اليوم .

ويرجع هذا الاختلاف في وجوه النسق وطرائق حضوره إلى حقيقة أن «الحق» من الموضوعات التي لا تقبل الاستملاك والاحتكار ، بل لا سبيل إلى احتكاره من قبل مذهب أو طائفة إلا بتأييد إلهي حاسم ولا يحتمل التأويل ، أي إن هذا لا يتأتى إلا بمعجزة في صورة كتابة الله أو فعل من صنعه وحده . أما العلامات فهي من صنع البشر ، وهي موضوع مفتوح على تأويلات شتى ، ومن ثم هي موضوعات خارج الإجماع ، وخارج كلمة الفصل النهائية ؛ لأن كل أفعال البشر وأقوالهم إنما تحدث في الدنيا لا في عالم سماوي مفارق ومتعال ، ولهذا فإنها محكومة بسياقاتها التاريخية والثقافية ، ومحكومة كذلك بقابلية التأويل والتأويل المضاد . فكل حدث دنيوي يقبل التأويل والتأويل المضاد ، وكل شخص ، اليوم ، يؤخذ منه ويرد . . . هذا ما قاله الشافعي ذات مرة ، وهذا - لعمري - فعل مضاد للنسق . وحري بنا أن ننحاز إليه وننتصر له .

الفصل الثالث

الطائفية والنسق

- ١ -

أن تكتب عن «الطائفية» يعني أن تقتحم منطقة وعرة ومحفوفة بمخاطر بعضها محسوب ومنظور ، وبعضها لا يعلمه إلا الله ، وخصوصًا في مجتمع يتظاهر أنه بريء من هذا النسق ، فيما هو محكوم به وأغلب ممارساته وعلاقاته وطقوسه وأشكال تواصله محكومة به . ومع هذا فقد جرى شيء من التوافق الضمني على عدم فتح هذا الموضوع ، لك أن تتناول جزئية هنا ، أو جزئية هناك ، أما أن تفضح النسق في كليته ، أن تعريه أمام الملأ على حقيقته ، فهذا من المحرّمات الثقافية ، وربما السياسية أيضًا ، وهذا بحد ذاته (أي التكتم على الموضوع وتحريم تناوله) فعل من أفعال النسق الذي يحيط نفسه بأفراد ومؤسسات تحميه وتجهد من أجل تقويته حين تراكم الأستار من حوله ، وتحجبه عن عين النقد والمساءلة . والنسق في هذا لا يميّز بين طائفة مهيمنة وطائفة مهمّشة ، فهو قادر على أن يتسرّب إلى الأولى كما الثانية ، وقادر على حمل الأولى للدفاع عنه كما الثانية . وهكذا قد تختلف أدوات الدفاع وأشكال ظهوره ، ولكن الجميع يحرص على حماية النسق بعد أن تلوّث الجميع به بوعي أو في غفلة من هذا الوعي .

الطائفية نسق[1] ، وهي بوصفها كذلك تتطلب أن نفهمها بطريقة مزدوجة ، فهي من جهة بمثابة البنية أي نظام/جهاز يتألف من عناصر متكاملة ومترابطة وتحكمها قوانين ظاهرة أو باطنة ، وهي - من جهة أخرى - بمثابة الفيروس/الجرثومة التي تقيم في الجسم فتنشط في أوقات لتفتك بصاحبها . هذان المعنيان في الطائفية لا يخلوان من تناقض ، فالبنية تتضمن الثبات والسكون ، فيما يحيل الفيروس/الجرثومة على ما يقلق ثبات البنية (بنية الجسم في الكائن الحي ، وبنية البرنامج في الحاسوب) ، ويهدد بانهيارها أو إشاعة الفوضى فيها . ولكن هذا التناقض لا بد منه ؛ لأنه هو الذي يمنح الطائفية طبيعة النسق . فهي كبنية تتأسس على مجموعة من الأعراف والقواعد وأشكال التواصل بين الذوات التي هي جزء من النسق وأداة من أدوات إدامته وبقائه في آن واحد . وهي كجرثومة تتسم بالتخفي والتستر ، فالنسق عادة ما يكون مضمرًا وينشط في الخفاء بعيدًا عن عيون الرقباء ، أما ما يبان ويتبدّى أمام العين فهو إفرازات هذا النسق ونتاجه القبيح واللاإنساني . ذلك أن أي طائفية إنما تهدف إلى فرض هيمنة طائفة ما على طائفة أخرى ، والعمل على الحفاظ على هذه الهيمنة وإدامتها بمدّها بكل أسباب الحياة والديمومة .

لا توجد الطائفية كنسق مجردة ومستقلة بذاتها ، أو هي لا تكون ذات شأن إلا حين تكون متلبسة بشيء ومترسبة فيه ، وهي دون ذلك

---

(١) للتوسع في مفهوم النسق بالمعنى الذي نطرحه هنا يمكن الرجوع إلى : عبد الله الغذامي ، **النقد الثقافي : قراءة في الأنساق الثقافية العربية** ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط :١ ، ٢٠٠٠) ، ص٧٦ .

بمثابة الجرثومة المتطايرة في الهواء ، والتي لا يكون لها شأن حتى تحلّ ضيفًا ثقيلاً على جسم ما . وعليه فالطائفية نسق غير قائم بذاته ، ولا هو مستطيع إلا بغيره ، و«غيره» هنا قد يكون الأفراد ، وقد يكون المؤسسات ، وقد يكون أي شيء آخر . وبقدر ما يكون الأفراد والمؤسسات نتاجًا من نتاجات النسق وإفرازًا من إفرازاته ، فإنهم بعد أن يتلبسهم النسق يصبحون أداة من أدوات إدامته وسرّ بقائه وفاعليته ، وهو دون هؤلاء الأفراد وهذه المؤسسات يكون عاطلاً وعديم الجدوى ، أي لا يمكن الاعتماد عليه لفرض هيمنة الطائفة على الطوائف الأخرى .

الأفراد الطائفيون إذن هم الأفراد النسقيون الذين تلبسهم النسق ، وكَمنَ فيهم ، ونشط فيهم ومن خلالهم أيضًا . وهؤلاء على درجات مختلفة من الخضوع للنسق والاستكانة لسطوته ، فثمة أفراد تفوح منهم رائحة الطائفية على بعد أمتار ، وترى آثار النسق على جبينهم شاخصة كالبيرق . وهؤلاء يسهل التعرّف عليهم ، كما يسهل اتقاء شرّهم وتجنب أذاهم .

ومن هؤلاء أفراد لا يبان الوجه الطائفي النسقي منهم لأول وهلة ، وربما استعصى على الفاحص اكتشافه ، وربما كان الفرد نفسه على غير وعي بذلك ، وهذه قضية ينبغي الالتفات إليها ، فكيف يكون المرء طائفيًا/نسقيًا دون أن يدري؟ والحق أن كل امرئ لا يخلو من تلبّس النسق له سلفًا ، ولكن النسق يتلبس الأفراد بدرجات متفاوتة ، وقوته وضعفه تعتمد على مناعة الأفراد في مقاومة فعله ومحاصرة تطفلاته . وهذه عملية تتم غالبًا بطريقة لا واعية ، ولكن الصراع بين النسق ومناعة الأجسام تتم فينا ، وربما يظهر من دلائل هذا الصراع ما

يشير إليه .

كم من الأفراد نتعامل معهم على أنهم إنسانيون وأبرياء من الطائفية ، ونكتشف لاحقًا أن هذا الوجه «الإنساني» ليس إلا جبل الجليد الذي يكمن النسق الطائفي تحته . وهذه ليست حالة من النفاق ، لأن النفاق سلوك واعٍ في أغلبه ، أي إننا نظهر وجهًا ونخفي الوجه النقيض بوعي وعن قصد . أما هذه الحالة فهي سلوك مختلف ، فأنت في صحوة الوعي تحسب أنك تعامل الآخرين المختلفين بإنسانية متجردة من تلوث التحيزات الطائفية النسقية ، وربما حسبت أنك تعاملهم بروح التسامح الإسلامي كبشر من خلق الله الذي صوّرهم فأحسن تصويرهم وكرّمهم وفضّلهم على كثير من خلقه . . ربما تكون كذلك ، وربما تكون ممن اعتنق أفكارًا ليبرالية وتحررية وعلمانية ويسارية وأممية وقومية ووو ، ربما تكون كذلك ، وربما ساعد ذلك في تقوية جهاز المناعة لديك ضد نسق الطائفية ، غير أن النسق أخطر من ذلك ، وهو أقوى من أن يستكين أو أن ينهزم ، والنسق لا يراهن على الوعي ولا على الأفكار التي نعتنقها بوعي ، إنما رهانه على اللاوعي/اللاشعور ، لأنه الجانب الخفي المضمر الذي هو بعيد عن الأنظار ولا يُخضع عادةً للمراقبة والمساءلة والنقد . فهو ينشط هناك ، ويتحفّز في انتظار الفرصة المواتية ليعبّر عن نفسه ، وعندئذٍ فقط نكتشف النسق الطائفي والوجه اللاإنساني القبيح من تحت الوجه الإنساني والليبرالي الجميل الذي نشهره أمام الناس .

إذا كان التظاهر بوعي هو علامة النفاق ، فإن الطائفية النسقية في الحالة الأخيرة هي ضرب من ضروب «العمى الثقافي» الذي يتحصن به النسق . وهذه حالة قريبة من حالة الحداثي النسقي بمعنى

«الحداثي الرجعي»[1] التي وصفها عبد الله الغذامي حين تحدث عن «رجعية الحداثة» وعن الحداثي الذي يخضع للضاغط النسقي الرجعي والمحافظ. فكم من رجعي يكمن تحت الحداثي، وكم من طائفي يكمن تحت الإنساني والليبرالي!

وحين يتلبس نسق الطائفية الأفراد، فإن الرهان يكون على قدرة هذا النسق على تكثير أفراده أو استمراره في نسخ ذاته في أكثر من فرد، فهو بهذا يشبه فعل الفيروس الذي يصيب البرنامج/الملف في الحاسوب، فنحن نقدّر خطورة هذا الفيروس بقدرته التدميرية وقدرته على التخفي واستغفال برامج الوقاية من الفيروس Antivirus، واستنساخ نفسه في أكبر عدد ممكن من البرامج والملفات في الجهاز. ومع ذلك فهذا رهان غير محسوم، لأن النسق وإن ضمن قدرته وفاعليته على الاستنساخ من فرد/برنامج إلى آخر، فإنه ليس بقادر على ضمان بقاء هذا الفرد/البرنامج الملوث بنسق الطائفية، فموت أي طائفي كفيل بأن يضعف النسق، وحذف البرنامج/الملف الملوث بالفيروس كفيل بتحجيم مفعوله، ولذا فإن حدوث كارثة تبيد كل الأفراد الطائفيين كفيلة بأن تهدد الوجود الحقيقي للنسق، ومن هنا يعمد النسق إلى التلبس فيما هو أقوى من الأفراد: أي في المؤسسة التي هي بمثابة برامج التشغيل (أو البنية التحتية لعمل الحاسوب)، والمؤسسة لا تتأثر بخروج فرد أو بموته. فالنسق حين يحجز له مكانًا مستقرًا في المؤسسة فإنه يكون قد ضمن بقاءه وفاعليته لمدة طويلة من الزمان، وحاله يكون كحال الفيروس حين يضرب برامج التشغيل.

---

(١) النقد الثقافي، ص٢٨٦.

وحين نقول مؤسسة فإننا نقصد معناها في النقد الثقافي أي بوصفها مجموعة من «أنظمة القواعد والأعراف والممارسات والمعلومات والاعتقادات»[1] التي يلتزم بها من هو جزء منها ، وهي بهذا المعنى كيان أكبر من الفرد ، وهو كيان يتحكم في أذواقنا وطرائق فهمنا للظواهر وسياسات الكلام والكتابة والقراءة .

وتقوم المؤسسة الطائفية النسقية على التعارضات الثنائية التي ترسّخ الفصل والافتراق الجذري بين الجماعات ، وهي تعمد إلى إعادة إنتاج هذه التعارضات باستمرار ، فهي تحدد ما ينبغي أن يحب أو يكره ، وما يستحسن وما يسترذل ، وما ينبغي أن يقرأ ويكتب ويقال وما لا ينبغي له ذلك ، وهي التي تحدّد ما ينتمي إليـ«نا» وما ينتمي إليـ«هم» ، ومن ينتمي إلى جماعت«نا» ومن ينتمي إلى جماعت«هم» ، وكتب«نا» في مقابل كتب«هم» ، وأطعمت«نا» في مقابل أطعمت«هم» ، وموروث«نا» في مقابل موروث«هم» ، ومناطق«نا» في مقابل مناطق«هم» ، وأبطال«نا» في مقابل أبطال«هم» ، وأسماء«نا» في مقابل أسمائـ«هم» . والإيمان بهذا التوزيع لمناطق النفوذ والملكية بما يتضمنه من ضرورة إعلاء ما/من ينتمي إليـ«نا» ، واستنقاص ما/من ينتمي إليـ«هم» ، هذا الإيمان هو شرط الانضمام إلى المؤسسة ، وهو الشرط الضروري الذي يلتزم به من هو جزء من هذه المؤسسة . وهو أيضًا ما يؤكد أن الطائفية تنحدر من «طبائع الاستملاك» الجماعي .

---

(1) Vincent B.Leitch, Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism (New York: Columbia University Press,1992), p.128.

وينطوي هذا التـوزيع لمناطق النفـوذ على سـيـاسـات نشطة للاستملاك الحصري ، وهي سياسات تظهر بأكثر من وجه وصورة . وقـد عـرضنا في الفـصلين الأول والثـاني لصـورتين من صـور هذا الاستملاك : استملاك ميدان الدولة العام ، واستملاك الحق والجنة . وهنا صورة ثالثة لسياسات الاستملاك وهي احتكار الطائفة لمقولات من قبيل «الأصالة» و«المصبّ الرئيس» .

- ٢ -

في ٦/مايو/٢٠٠٥م صدر تقرير إنترناشونل كرايسز غروب ICG ، وجاء في التقرير أن «التحدي الطائفي» هو أزمة البحرين الحقيقية اليوم ، وأن تداخل الصراع السياسي والاجتماعي مع التوترات الطائفية ينتج عنه مزيج قابل للاشتعال في أي لحظة[1] .

ولا أود هنا أن أتوقف عند هذا التقرير ، ولا أن أقلل أو أعلي من شأنه ، بل وددت أن أنقل حقيقة التحدي الطائفي الذي تمر به البحرين اليوم من مجال الصراع الذي يتداخل فيه السياسي والاجتماعي والاقتصادي إلى مجاله الثقافي ؛ لأني أتصور أن كل مؤشرات التحدي الطائفي الذي ذكرها التقرير من قبيل التمييز بين المواطنين في الوظائف والمناصب ومناطق السكن والدوائر الانتخابية والتجنيس السياسي وغيرها ، كل هذه المؤشرات يمكن أن تنتهي بقرار سياسي حقيقي وجريء ، ولكن ما لا ينتهي بقرار سياسي هو

---

(1) Bahrain's Sectarian Challenge, Middle East Report N°40, 6 May 2005:

http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=3404&l=1

الطائفية من حيث هي نسق ثقافي انغرس في النفوس ، وانبنت عليه الذهنيات . فلا يقوّض هذا النسق إلا نقد ثقافي متوافق مع رغبة جماعية في الخلاص من هذا البلاء . وأخطر مؤشرات هذا النوع من الطائفية اليوم يتمثل في سياسة نشطة لاحتكار مقولتين أساسيتين هما : مقولة الأصالة ، ومقولة المصب الرئيس .

وتقوم هاتان المقولتان على عقلية اصطفائية إقصائية ، ويكون من تبعاتها تصيير الآخر المختلف إلى طارئ على هذه الأرض ، وتحويل وجوده فيها إلى وجود هشّ وهامشي وعَرَضي وزائل . فمن يقول بأصالته في هذه الأرض يريد أن يؤكد أن وجوده فيها ممتد ومتصل منذ الأزل ودونما انقطاع أو فجوات ، وهو وجود نقي ومتفرد دونما شركاء يزاحمونه ، ودونما تداخل وانصهار واندماج مع الآخرين ، هكذا وكأن وجوده انبثق فيها انبثاقًا يوم انفكت هذه الجزر (البحرين أرخبيل يتألف من مجموعة من الجزر) عن التحامها بيابسة الجزيرة العربية .

وكذا تفعل مقولة المصب الرئيس ؛ لأن من يقول بأنه ، وطائفته ، يمثّل المصب الرئيس في الإسلام والقومية والوطن ، فإنه يفترض أن وجوده هو الوجود الأصيل والأساسي في الإسلام كما في القومية والوطن . والحق أن هذه المقولة هي الوجه الآخر من مقولة الأصالة ؛ لأن مصَبّ النهر خلاف مخرجه وخلاف فروعه ، فهو مَوْضعُ اِنْصِبَابِهِ فِي نَهْرٍ أَكْبَرَ أَوْ بَحْرٍ أعظم . كما أن كلمة «المصب» تشي بالجريان الممتد والمتصل دون انقطاع ، وهي تنطوي على معاني الاستقرار والثبات حتى جاء في «لسان العرب» : انصبَّت قدماه في الوادي بمعنى استقرّتا وهو مستعار من انصباب الماء .

وبهذا تتلاقى المقولتان بما أنهما يشتركان في مسعاهما الحثيث

من أجل استملاك ذاك الامتداد المتصل غير المنقطع ، والمستقر في مكان ما سواء كان نهرًا أو بحرًا أو جزيرة . والحق أن هذا النوع من الاستملاك هو بمثابة تنويع محلي على مقولات العنصرية ومفاهيم النقاء العرقي ، لأن امتداد طائفة ما باتصال ودون انقطاع لا يعني أن هذه الطائفة لم تتعرض للانقراض فحسب ، بل يعني أنها نقية ومطهرة من التداخل والاندماج مع الطوائف والجماعات «الملوثة» الأخرى . هذا هو معنى النقاء العرقي والطائفي ، وهذا هو أكبر دلائل العنصرية التي تتحدر منها الطائفية كنسق .

وكما تهيئ مقولة النقاء العرقي لإبادة الأعراق الأخرى المختلفة و«الملوثة» والهجينة ، كذلك تعمد مقولتا الأصالة والمصب الرئيس إلى الإبادة المتخيلة - والتي يمكن أن تهيىء لإبادات فعلية - لكل الجماعات المختلفة التي تعمّقت صورتها النمطية في المتخيل كجماعات طارئة وهجينة وهامشية وفرعية وهشّة وزائلة أو هي في مهب الريح لكونها بلا جذور ، أو بجذور مجذوذة ومعلقة في الهواء .

وتقوم هاتان المقولتان أيضًا على ادعاء منقوص لا لكون الواحدة منهما تقوّض الأخرى حيث تتقابل الأصالة والمصب الرئيس وجهًا لوجه في عملية تدمير متبادل ، بل لأن هاتين المقولتين تزيّفان التاريخ المحلي لهذه الجزر ، هذا التاريخ الغني والثري بالتنوع الخلاق .

وينسى القائلون بهاتين المقولتين أو يتناسون أن تاريخ هذه الجزر لم يعرف النقاء العرقي ولا الطائفي طوال امتداده المعروف . وهذا زعم نقول به ، ويمكن إثباته من خلال التذكير بإشارات تاريخية سريعة :

- يذكر البلاذري في «فتوح البلدان» أن البحرين كانت «من مملكة الفرس ، وكان بها خلق كثير من العرب من عبد القيس وبكر

بن وائل وتميم مقيمين في باديتها (. . .) فلما كانت سنة ثمان وجّه رسول الله ﷺ العلاء الحضرمي (. . .) إلى البحرين ليدعو أهلها إلى الإسلام أو الجزية ، وكتب معه إلى المنذر بن ساوى وإلى سيبخت مرزبان هجر يدعوهما إلى الإسلام أو الجزية . فأسلما وأسلم معهما جميع العرب هناك وبعض العجم . فأما أهل الأرض من المجوس واليهود والنصارى فإنهم صالحوا العلاء»[1] .

تذكّر إشارة البلاذري بالأصل التعددي والمتنوع لأهل هذه الأرض إبان الفتح الإسلامي ، حيث احتضنت هذه الأرض كُلاً من «العرب والعجم واليهود والنصارى والمجوس» ، فكل هؤلاء كانوا من «أهل الأرض» ، ولم يكونوا غرباء ولا أجانب ولا طارئين . وحين يكون الجميع من «أهل الأرض» فلا معنى عندئذ لسياسات نشطة لاستملاك مقولات الأصالة والمصب الرئيس .

وتتوافق إشارة البلاذري مع إشارة متأخرة جاءت من ناصر الخيري حين ذكر أن المنامة في العقد الثاني من القرن العشرين كان يقطنها ٢٥ ألفًا من أجناس متنوعة ، منهم ٢٠ ألفًا من الأهالي سنة وشيعة ، والباقي نجادة وعجم وعراقيون وهنود[2] .

وبهذا يكون سياق المنامة العشريني المتنوع نموذجًا مشرقًا يعيد سيرة أوال إبان الفتح الإسلامي ، وقد استطاعت المنامة كما أوال أن تطوّر صيغة مقبولة من التعايش المشترك بين هذه الهويات ، مما سمح

---

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، تح : صلاح الدين المنجد ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د .ت) ، ص٩٥ .

(٣) قلائد النحرين في تاريخ البحرين ، ص٤٣٢ .

فيما بعد باندماج كل هذه الهويات، سلميّاً وطوعيًا، في «الهوية الوطنية» البحرينية، فصاروا جميعًا من «أهل الأرض».

هاتان إشارتان قديمة ومتأخرة، وما بينهما تقع إشارة من العصور الوسطى وهي لابن المجاور الذي صنف كتابه «تاريخ المستنصر» في العام ٦٣٠هـ (١٢٣٢-١٢٣٣م)، يقول في آخر فقرة من كتابه: «وتسمى الجزيرة جزيرة أوال وبها ثلثمائة وستين قرية إمامية المذهب ما خلا قرية واحدة»[1]. ويقف عند هذه الإشارة التي ينقلها - كما يقول - عن أهل البلاد دون أن يذهب أبعد لتحديد دين هذه القرية الوحيدة أو مذهبها، إلا أن أهمية هذه القرية المختلفة تكمن في قدرتها على تقويض مقولات الأصالة والمصب الرئيس سواء بسواء وبالدرجة نفسها. فلا نقاء عرقيًا ولا طائفيًا في هذه الأرض، كما أن وجود هذه القرية المختلفة بين ٣٦٠ قرية إمامية يقوض مقولة المصب الرئيس، بل تقلبها رأسًا على عقب.

هذا هو أصل هذه الجزر وهذا هو فصلها، حيث لا أصالة في هذه الجزر إلا لهذا التنوع الخلاق، ولا مصب رئيسًا هناك غير هذه الأرض كسياق يحتضن هذا التنوع. وما على ظهر هذه الأرض إلا من هو من «أهل الأرض» أو من «أهل البلاد». وهذا ما يقوّض النسق، وينسف كل ما يترتب عليه من سياسات الاستملاك الطائفي.

---

(١) ابن المجاور، تاريخ المستنصر، في موقع: (http://www.alwaraq.com).

الفصل الرابع

سيرة الوطنية

- ١ -

صارت «الوطنية» اليوم علامة ثقافية/سياسية عامة ، ومحرّرة من أي احتكار ومن أي تنافس حادّ على تمثيلها ، أو المزايدة المغرضة على الاستئثار بها . وصارت ، لذلك ، موضوعًا في متناول التداول بين الجميع ، بين الحكومة حيث صارت «الوطني/ة» وصفًا لبعض مؤسساتها الرسمية مثل «وزارة المالية والاقتصاد الوطني» ، و«الحرس الوطني» و«قطاع الثقافة والتراث الوطني» ، و«اللجان الوطنية» المختلفة ، وبين القوى السياسية غير الرسمية فيكون تثبيت صفة «الوطني/ة» في أسماء جمعياتها علامة دالّة على انفكاك هذا الاحتكار ، فكانت «جمعية العمل الوطني الديمقراطي» ، و«جمعية الوفاق الوطني الإسلامية» ، و«جمعية المنبر الوطني الإسلامية» ، و«جمعية ميثاق العمل الوطني» ، و«جمعية الإخاء الوطني» ، و«جمعية التجمّع الوطني الديمقراطي» . ولإكمال مشهد التداول العام صار «المجلس الوطني» اسمًا عامًا لسلطة التشريع المعيّنة (مجلس الشورى) والمنتخبة (مجلس النواب) .

وقبل هذا كانت «الوطنية» قد مرّت بتحوّلات كبيرة قبل أن تستقر كعلامة عامة ، وسنحاول هنا أن نقف على هذه التحوّلات في تاريخ البحرين الحديث ، وذلك من خلال قراءة «تحولات الوطنية» كعلامة دالّة على جملة من التحوّلات المفصلية الكبرى في المواقف

السياسية والاجتماعية ، وفي خطاب النخبة الوطنية ، وفي الهوية الثقافية من سياق التعدّد والتنوّع والتعايش المشترك إلى سياق التحيّز والفرز وصياغة/تصنيع «الهويّة الوطنية» الموحَّدة . وفي تصوري أن هذه قراءة كان ينبغي أن تنجز من أجل فهم أكثر وضوحًا و«دنيوية» لتاريخنا الحديث . ولا يكون هذا الفهم الواضح و«الدنيوي» إلا بعد التجرّد من أوهام العظمة لتاريخنا وللفاعلين الاجتماعيين والسياسيين فيه ، وبعد التحرّر من إكراهات سياقات هؤلاء الفاعلين التاريخية ؛ لأنهم ، في بداية الأمر ونهايته ، بشر متورّطون في سياقاتهم الدنيوية ، وفي أفق عصرهم وظروفه ومعطياته التي تحكم تصوراتهم وأفعالهم ، إلا أنها لا ينبغي أن تكون حاكمة على تصوراتنا اليوم . وأتصور أن هذه خطوة أولى وحاسمة من أجل إنجاز قراءة نقدية لتاريخنا الحديث ولخطاب النخبة الوطنية عندنا .

ولتكن بداية الحفر في تحولات الوطنية من أوائل الثلاثينات ، فقد احتفظت لنا ذاكرة التوثيق بوثيقة ذات أهمية كبيرة فيما نحن بصدده من تحليل وقراءة في تحوّلات الوطنية . ففي ملاحق كتاب «تشارلز بلجريف : السيرة والمذكرات» تورد مي محمد الخليفة وثيقة موقعة باسم «رئيس بلدية المنامة» ، ومرسلة إلى مستشار حكومة البحرين ، ومؤرّخة بتاريخ ١٩/نوفمبر/١٩٣٤ . وتنطوي الوثيقة على سجل بأسماء أعضاء مجلس بلدية المنامة المعيّنين والمنتخبين من الأهالي والأجانب معًا . وموضوع الوثيقة بحدّ ذاته لا يعنينا ، وإنما يعنينا في هذا الوثيقة أمر آخر ، وهو ما يجعل من هذه الوثيقة ذات وظيفة إحالية/إشارية بالغة الأهمية ، فهي تشير إلى وضع الهويات الثقافية إبان تلك الحقبة ، أي في الثلاثينات وما قبلها .

تذكر الوثيقة أن عدد الأعضاء في مجلس بلدية المنامة في العام ١٩٣٤ كان ١٤ عضوًا ، موزّعين بين المواطنين البحرينيين (وهم آنذاك العرب السنة والشيعة البحارنة) ، وبين الأجانب المقيمين (وهم آنذاك العوضية والنجادة والعجم واليهود)[١] . وفي إشارة سابقة يذكر بلجريف أن «أشرف» ، رئيس التجار الهنود المسلمين ، زاره في ٧/أبريل/١٩٣٠ لمناقشة موضوع عضوية البلدية «حيث إن التجار الهنود يريدون انتخاب أحدهم للعضوية والحكومة تفضّل أن يقوموا باختيار شخص معيّن دون انتخاب لأن العدد قليل ، ولكن أشرف وبقية التجار أصروا على الانتخاب»[٢] . وسبق أن نقلنا إشارة ناصر الخيري التي يذكر فيها بأن المنامة كان بها ٢٥ ألفًا من أجناس متنوعة ، منهم ٢٠ ألفًا من الأهالي سنة وشيعة ، والباقي نجادة وعجم وعراقيون وهنود[٣] . وبهذا يكون سياق المنامة الثلاثيني نموذجًا لمجتمع تعددي عرقيًا ودينيًا وطائفيًا وثقافيًا ، وفوق ذلك استطاع هذا السياق التعددي أن يطوّر صيغة مقبولة من التعايش المشترك بين هذه الهويات المتنوعة والتي كانت تشمل : (العرب السنة ، والشيعة البحارنة ، والعوضية ، والنجادة ، والعجم ، والعراقيين ، واليهود ، والهنود) . وهي

---

(١) مي محمد الخليفة ، تشارلز بلجريف : السيرة والمذكرات ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط :١ ، ٢٠٠٠) ، ص٥٢٩ . وسوف نشير إلى هذا الكتاب في المواضع القادمة باسم «السيرة والمذكرات» تمييزًا له عن كتاب «مذكرات بلجريف» .

(٢) م . ن ، ص٢٧٠ .

(٣) قلائد النحرين في تاريخ البحرين ، ص٤٣٢ .

صيغة لم تكن تخلو ، بالطبع ، من خصومات وصراعات كالتصادم الذي جرى بين العجم والنجادة في ١٩٢٣ ، إلا أنها كانت صراعات قابلة للاستيعاب ، مما سمح فيما بعد باندماج كل هذه الهويات ، سلميًا وطوعيًا ، في «الهوية الوطنية» البحرينية ، وإن كان هذا الاندماج لم يحدث - كما سنذكر لاحقًا - إلا بعد إعادة فرز وتصنيف وتجريد لـ«الوطنية» من مدلولاتها الأيديولوجية القيمية .

وتنطوي الوثيقة المذكورة أيضًا على تمييز بين الأهالي/المواطنين والأجانب (وهم بقية الهويات الأخرى) ، والإشارة إلى الأهالي لم ترد بمصطلح المواطنين بل بمصطلح «الوطنيين» nationals . و«الوطني» هنا علامة لغوية لا تنطوي على أكثر من دلالة المواطن كواحد من الأهالي ، فهي نسبة لغوية محايدة إلى «الوطن» ، وبهذا تكون رديف لفظي لكلمة «مواطن» ، ولا تنطوي على دلالة أكثر من ذلك . ويعدّ استخدام «الوطني» للإشارة إلى المواطن خطوة متقدّمة على الاستخدام القديم الذي يرد في أغلب وثائق القرن التاسع عشر ، وأقصد به استخدام «الرعية أو الرعايا» للإشارة إلى أهالي البحرين .

وفي النسخة الإنجليزية من قانون بلدية البحرين الذي وضعه ملك بريطانيا في العام ١٩٢١ يشار إلى البحريني كفرد من الأهالي بكلمة «citizen/ مواطن»[١] ، في حين أن النسخة العربية من قانون البلدية تستخدم كلمة «وطني» و«وطنيين» للدلالة على المواطن[٢] .

---

(١) السيرة والمذكرات ، ص٤٦٦ .

(٢) راجع نص القانون في كتاب : البحرين : حضارة وتاريخ ، (البحرين : مطبوعات إدارة المتاحف والتراث) ، ص٢٢٦ .

و«الوطني» هنا علامة محايدة ، ولا تؤدي غير وظيفتها الإشارية المحضة ، أي الإشارة إلى شخص من أهالي البلد ويتمتع بالجنسية البحرينية ، وذلك تمييزًا له عن الأجانب كأشخاص يقيمون في البلد وهم من غير أهاليه ويحملون جنسيات دول أخرى .

وقد ترتب على دخول هذه العلامة إلى حقل التداول تغييرٌ في الاستخدامات اللغوية حيث أزاحت مفردةُ «الوطني» مفردةَ «الرعايا/الرعية» ، وأعادت توجيه الإحالة في هذه الأخيرة لتتمحض في دلالتها على «الأجانب» كرعايا الدولة البريطانية ، ثم لتتمحّض كلمة «الوطني» في دلالتها على الأهالي .

واستخدام «الوطني» بدلالتها الجديدة استخدام شائع في وثائق حقبة العشرينات حيث كانت المطالب والعرائض التي ترفع من الأهالي تستعمل كلمة «الوطنيين» للإشارة إلى «المواطنين» أي عموم أهالي البحرين من عرب سنة وشيعة بحارنة[١] .

كان هذا هو وضع «الوطني» إبان العشرينات وبداية الثلاثينات حيث كانت هذه العلامة اللغوية صفة محضة لمن ينتسب قانونيًا إلى الوطن ، غير أن مجال «الوطنية» هذا قد شهد ، في أواخر الثلاثينات ، تحوّلات كبيرة ، وكان من تداعيات هذه التحولات انتقال «الوطني» من حقل النسبة إلى الوطن ؛ ليكون صفة منسوبة إلى استخدام لغوي جديد هو «الوطنيّة» بما هي مصدر صناعي يرسم حدود مجال عام ينطوي على مجموعة من القيم الإيجابية . وبهذا صارت الوطنية

---

(١) انظر على سبيل المثال : البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١ ، ص٣٣١ و٣٣٤ وغيرها .

وكذلك : Britain, the Shaikh and the Administration, p.233.

مجموعة قيم بعد أن كانت مجرد نسبة إلى الوطن .

هذه مؤشرات أولية للتحوّل الأكبر الذي سيشهده مجال الوطنية إبان الخمسينات مع صعود الوعي الوطني والمد القومي بعد انتصار ثورة ٢٣/يوليو/١٩٥٢ . ومن بين الأحداث المفصلية المهمة في سياق الثلاثينات كان صدور قانون الجنسية لعام ١٩٣٧ ، حيث جرت بعد صدوره تحولات كبيرة في مجال «الوطنية» حين تحوّل معظم النجادة والمهاجرين من الإحساء والقطيف واليهود وبعض العجم من مجال «الأجنبية» والرعايا إلى مواطنين يتمتعون بالجنسية البحرينية بحكم القانون .

وقد بدأ التحوّل في مجال «الوطنية» بصورة خفية ، وعبر أنشطة سرّية كشفت عن نفسها ، في بادئ الأمر ، في صورة ملصقات ومنشورات تصدر عن حركات سرية . ففي أكتوبر ١٩٣٨ - أي بعد عام من صدور قانون الجنسية - شُوهد عدد من الملصقات على جدران المكاتب الرسمية وجاء فيها : «نشكر نوّاب الشعب الوطني على البشرى التي أكّدت لنا زوال الظلم ، ونحن متأهبون لصدور الأمر الثاني»(١) . وفي العام ذاته نشطت حركة «الشباب الوطني» The National Youth ، في المحرق والمنامة من خلال الملصقات والمنشورات التي تدعو الناس إلى الإضراب (وأهمها إضراب عمال شركة بابكو) ، ومقاطعة السينما ، وتطالب الحكومة بإطلاق سراح المعتقلين ، وإنشاء مجالس للإشراف على إصلاحات أجهزة التعليم

---

(٢) البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١ ، ص١٠٨ .

والمحاكم وإنشاء نقابات عمالية[1] . ويتحدث عبد الرحمن الباكر في سيرته عن نشاطاته إبان الأربعينات ، ويذكر أنه كان يقوم بنشاط سرّي ، إذ كان يطبع المنشورات السرّية التي تندّد بالمستشار البريطاني تحت اسم «الجبهة الوطنية»[2] . ويذكر بلجريف أن منشورات مثيرة للغضب أرسلت باسم «الجبهة الوطنية» في ٥/فبراير/ ١٩٤٨[3] .

ومن المؤكد أن «الوطني/ة» هنا لا تعني المواطن أو عموم المواطنين لا كأهالي ولا كبحرينيين بحكم قانون الجنسية ، بل هو استخدام جديد طرأ على مجال «الوطنية» ، وعبّر بدخوله مجال التداول عن تحولات سياسية واجتماعية ستغيّر المشهد العام في البحرين .

والحقّ أن الإشارة إلى عبد الرحمن الباكر لا ينبغي أن تأتي بصورة عابرة هكذا ، فهذا الرجل واحد من الفاعلين المؤثرين في تاريخ البحرين السياسي والاجتماعي ، وفي خطاب النخبة الوطنية في منتصف القرن العشرين ، وربما يعود إليه الدور الأكبر في إحداث التحوّل في دلالة الوطنية ، وتوجيه الوعي في البحرين نحو الوعي الوطني والقومي . ومن هنا فإن قراءة سيرة هذا الرجل كفيلة بفهم حجم التحوّلات التي أحدثها في الوعي الوطني والقومي ، وفي مجال «الوطنية» على وجه الخصوص .

---

(١) م . ن ، ص ١١١ . وانظر كذلك : Britain, the Shaikh and the Administration, p.242

(٢) من البحرين إلى المنفى ، ص٢٧ .

(٣) السيرة والمذكرات ، ص٣٤٤ .

- ٢ -

حين استقر عبد الرحمن الباكر في البحرين بعد عودته من شرق أفريقيا في العام ١٩٤٨ ، انخرط في أنشطة اجتماعية وسياسية كانت مثار ريبة من قبل المراقبين والفاعلين الاجتماعيين آنذاك . كان الوضع ، في تلك الفترة ، منقسمًا طائفيًا (بين الشيعة والسنة) ، ومناطقيًا (بين المحرق والمنامة ، والباكر يستخدم كلمة الإقليمية للإشارة إلى الانقسام المناطقي) . وفي المقابل من هذا كان الباكر يعبّر عن وعي قومي سياسي صاعد ، مما سمح له برصد تطورات الوضع العربي بعد قيام دولة إسرائيل في العام ١٩٤٨ ، وعند الإعلان عن قيام إسرائيل كان الباكر في زنجبار ، وهناك قاد حملة ضد إسرائيل والدول الاستعمارية ، ويذكر أنه ألقى خطابًا في جماهير محتشدة في زنجبار[١] .

كان الباكر يحلم بالدولة العربية القومية ، وبكيان يعبّر عن اتحاد أبناء القومية العربية في وحدة شاملة[٢] . وهذا حلم لا سبيل إلى بلوغه إلا بعد إصلاح الوعي المحلي المنقسم طائفيًا ومناطقيًا . لأن مسار التحولات ينبغي أن يجري كالتالي : التحول من الوعي المنقسم التجزيئي إلى الوعي الوطني الموحّد ، ومنه إلى الوعي القومي العروبي . وهذا التحول الأخير يقترن ، في استخدام الباكر ، بكفاح الشعب العربي في مواجهة الإمبريالية وقوى الرجعية . وكانت الطائفية والمناطقية هي أهم المعوقات أمام انبثاق هذا الوعي ، فلإنجاز

---

(١) من البحرين إلى المنفى ، ص١٣ .

(٢) م . ن ، ص٥٣ .

الوعي القـومي ينبـغي أن يحلّ الوعـي الوطني محل الوعي المنقـسم هذا .

وبالفـعل نشط البـاكـر منذ الأيام الأولى في زحـزحـة هذا الوعي المنقـسم ، فحين حصل على جنسيـتـه البحـرينيـة بدأ يواصل نشـاطه السياسي والاجتماعي ، وحاول أن يوحّد الأندية «الوطنية» فلم يفلح لوجود عقبات جمّة كما يذكر ، وأهمـهـما «تغلّب العناصر الطائفيـة والإقليمية على مجالس إدارة تلك الأندية ماعدا نادي العروبة الذي يحمل الطابع القومي ويمدّ يده لمن يريد الالتقاء معه على الصعيدين الوطني والعـربي»[١] . كـمـا كـان البـاكـر صـاحـب اقـتـراح إنشـاء دار للصـحـافـة حـملت اسـم «دار صـوت البـحـرين» التي أصـدرت مـجلة «صوت البحرين» في العام ١٩٤٩ ، وكانت ، كما يذكر الباكر ، «منبرًا حرًا ساهمت في خلق الوعي القومي» . غيـر أن النشـاط الأبرز الذي كان بمثابة الخروج العلني للباكر كفاعل سياسي واجتماعي مؤثر إنما هو نشاطه لإخمـاد الفتنة الطائفيـة التي اندلعت بين السنة والشيعة في محرم ١٩٥٣ .

كانت الفتنة الطائفية على أشدّها ، غير أنها كانت الفرصة المواتية لتـحـرّك البـاكـر من أجل إحـداث النقلة من الوعـي المنقـسم طائفـيًـا ومناطقيًـا إلى الوعي الوطني ، ومن ثم إلى الوعي القومي . والوصـول إلى هذا الوعي الأخـير هو الذي حـمله على التـحـرّك السـريع «لجـمع الصفوف لما له من العمق في سبيل المصلحة القومية ، بدلاً من أن هذا

(١) م . ن ، ص٢٣ .

الشعب يأكل بعضه بعضًا لصالح المستعمر والرجعية»[1] . ولقد بدأ الباكر تحركاته السريعة لجمع الكلمة وتوحيد الصفوف ومحاصرة الفتنة ، وكانت النتيجة هي تأسيس الهيئة التنفيذية العليا التي انتخبت اللجنة التنفيذية العليا في العام ١٩٥٤ ، وعلى إثرها جرى انتخاب الباكر أمينًا عامًا للهيئة . وفي العام ١٩٥٦ اعترفت الحكومة بالهيئة بشرط أن يتم تغيير الاسم ، وتم بالفعل تغيير اسم الهيئة ، وأصبح اسمها «هيئة الاتحاد الوطني» . وباختيار الأعضاء لاسم «الاتحاد الوطني» تكون «الوطنية» قد غادرت دلالتها القديمة واستقرت على مدلولها الجديد . ثم لا ننسى أن «جبهة التحرير الوطني البحرانية» قد تأسست سريًا في العام ١٩٥٥ كأول تنظيم سياسي لليسار في البحرين .

ويساعد البحث في الدلالة الثقافية للتسمية وحيثياتها ومحدداتها التاريخية في فهم أنماط التفكير التي كانت تحكم خطاب النخبة الوطنية آنذاك . وفي هذا السياق يمكننا أن نطرح هذه المجموعة من الإشكالات : لماذا سمّي هذا التنظيم بـ«الهيئة التنفيذية العليا»؟ وما المقصود بـ«التنفيذية العليا» هنا؟ ثم لماذا لم تسمَّ الهيئة باسم يحمل دلالة واضحة على المحرّك الأساسي لتجمّع أعضاء الهيئة المائة والعشرين ، وهو الوحدة الوطنية في أعقاب الفتنة الطائفية؟ وهل كان المقصود تأليف هيئة تستلم الحكومة وتكون هي السلطة «التنفيذية العليا»؟ وهل أصبح واضحًا ، كما تكتب مي الخليفة ، أن «أحداث تلك الفترة كانت نتيجة لتجمّع البرجوازية الصغيرة وما تحمله من

---

(١) م . ن ، ص٤٥ .

طموحات ذاتية ورغبة في الوصول السريع إلى مواقع السلطة»[1]؟ فهل كانت هذه الطموحات والرغبات هي وراء اختيار اسم الهيئة؟ وهل كان هذا الاسم هو المسؤول عن رفض الحكومة الاعتراف بالهيئة ، ثم التراجع والاعتراف بها في العام ١٩٥٦ بشرط أن تغيّر هذا الاسم الذي ينطوي على تهديد لوضع الحكومة كسلطة «تنفيذية عليا»؟

كل هذه أسئلة لا سبيل اليوم للإجابة عنها لانقضاء هذه الحقبة دون توثيق لحيثيات التسمية من قبل أعضاء اللجنة التنفيذية العليا أو غيرهم . ومع هذا فإن تغيير اسم الهيئة إلى «هيئة الاتحاد الوطني» كان حدثًا مفصليًا مهّد لتهميش دلالة «الوطني» القديمة أولاً ، ولاحتكار الهيئة لمجال الوطنية بدلالتها الجديدة حتى إن المعتمد السياسي البريطاني كتب في هذه الفترة بأن : «القادة الوطنيين [يقصد قادة الهيئة] أصبحوا يحتكرون المبادئ الديموقراطية»[2] ، ومستعدين للدخول في صراع من أجل حماية هذا الاحتكار والحق الحصري في التمثيـــل .

وإذا كان التحوّل من الوعي المنقسم إلى الوعي الوطني والقومي هو «مكسب من مكاسب الهيئة» التي ربطت مصير الشعب العربي في البحرين «بمصير الشعب العربي في سائر أقطاره»[3] ، فإن هذا التحوّل قد صحب معه تحوّلات في مجال «الوطنية» ومعاييرها ومحدداتها . وجرت هذه التحولاّت ، في خطاب النخبة الوطنية ، من

(١) السيرة والمذكرات ، ص٤٢٤ .

(٢) البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١ ، ص١٨٤ .

(٣) من البحرين إلى المنفى ، ص١٩٥ .

خلال تفريغ مجال «الوطنية» ، أولاً ، من دلالته المحايدة القديمة ، وشحنه بدلالة جديدة تكون أكثر تحديدًا من ذي قبل ، وكذلك أكثر قدرة على الفرز والتصنيف القيمي بين الوطني كمواطن مخلص ومناضل ، وبين اللاوطني كمواطن خائن وعميل .

يتحدث الباكر في موضع متقدّم من مذكراته عن الوطنيين بوصفهم «المواطنين المخلصين ، الذين يسعون جاهدين لرفع مستوى البحرين في شتّى الميادين وبدافع من المصلحة الوطنية العليا ، ولإيقاف الدفع الإيراني القومي المنحدر نحو البحرين خاصة ، والخليج العربي عامة وكذلك الخلاص من النفوذ الاستعماري البريطاني في المنطقة»[1] . وفي رسالة موقعة باسم عبد العزيز الشملان - من قادة الهيئة الثمانية - ومؤرخة بتاريخ ١٩٥٥/٨/١ ، ومرسلة إلى أنور السادات ، يتحدّث الشملان عن «الحركة الوطنية» بوصفها نورًا أضاء البحرين ، وهي تهدف «لوضع نهاية لسلطات الإقطاع ، واستبداد المستشار الإنجليزي ، ومن ورائهما الإمبريالية البريطانية البغيضة»[2] .

هذا تغيّر جذري طرأ على مجال «الوطنية» بعد أن غادرت أرضية الحياد والتعايش والاختلاط في دلالة «الوطنية» القديمة ، حيث لم تكن «الوطنية» أكثر من علامة تحدد جنسية المرء ووضعه القانوني . وهذه محددات لم تكن دائمًا موضوعًا للتفاخر ، ومن ثم لم تكن تنطوي على حكم قيمة لا بالسلب ولا بالإيجاب ؛ وهذا ما قصدنا حين قلنا من قبل بأن وظيفة «الوطنية» في تلك الفترة كانت وظيفة

---

(١) م . ن ، ص٢٨ .

(٢) البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١ ، ص٢٣٥ .

إشارية لا وظيفة حكم وتقييم (أي إصدار أحكام القيمة) . أما الصياغة الجديدة لمجال «الوطنية» فقد قدّمت الوظيفة الأخيرة بحيث انطوت «الوطنية» على حكم قيمة يرفع من شأن «الوطني» الذي احتكر القيمة الإيجابية ، ويحط من شأن «اللاوطني» الذي اختصّ بالقيمة السلبية . كما أن هذه الصياغة تولِّد معاييرها الخاصة لـ«الوطنية» التي تحدّد من ينتمي إلى «شرف الوطنية» فيحظى بأوصاف المواطن «الحر» ، و«المخلص» ، و«ممثّل الشعب» ، و«الكريم» ، و«المناضل» ، و«مناهض الاستعمار والرجعية» . وتحدّد في المقابل من ينتمي إلى «اللاوطنية» بحيث يرمى بأوصاف «الخائن» ، و«الرجعي» ، و«الخارج عن الإجماع» ، و«العميل» ، و«المسنود من الخارج» ، و«الأجنبي» ، و«الشرذمة الضالة» ، و«الجاسوس» ، وكل هذه الأوصاف مأخوذة من قاموس الباكر في سيرته . والحاصل أن حمّى الفرز تجاوزت حدود البشر لتنسحب على كل شيء فيكون هناك «صحافة وطنية» في مقابل «صحافة خائنة» ، و«بنك وطني» في مقابل «بنك أجنبي» ، و«برّاد وطني» في مقابل «براد أجنبي»(١) .

وبقدر ما ولّدت هذه الصياغة معايير «الوطنية» و«اللاوطنية» ، فإنها ولّدت كذلك معايير «الأجنبية» ، وذلك في مسعى من أجل إعادة ترسيم حدود «الهوية الوطنية» . وتاريخيًا كانت الحدود بين «الأجنبي» و«المواطن» حدودًا عائمة ، حيث لم يكن هناك إحصاءات سكانية «ولا مكتب يعنى بشؤون الأجانب ، ولا سياسة وطنية للتجنيس - في بلد كهذا - يصبح من الصعب جدًا التمييز بين

---

(١) من البحرين إلى المنفى ، ص١٦٧ ، وص٢٠٧ وغيرها .

الأجنبي والمواطن»[1] . إلا أن هذه الحدود صارت أكثر وضوحًا منذ العام ١٩٠٤ حيث صدر مرسوم العام ١٩٠٤ الذي أعطى المندوب البريطاني حق ممارسة السلطة القضائية على الرعايا الأجانب . مما سمح بظهور أول تحديد قانوني لمن هو «الأجنبي» و«المواطن» في البحرين . وهو الأمر الذي عكسته وثيقة البلدية حين ميّزت بين «الوطنيين» و«الأجانب» .

غير أن الصياغة الجديدة لمجال «الوطنية» و«الهوية الوطنية» تفترض أن يعاد توزيع الانتماءات ليكون الوطني هو المواطن العربي القومي المخلص والمناهض لهيمنة الإمبريالية والرجعية معًا ، والأجنبي هو غير العربي بالمطلق من المستعمرين كان أم من الجاليات غير العربية . وفي هذا السياق يذكر الباكر أن «كلمة (أجنبية) لا تعني في محيطنا العربي سوى المستعمرين الأجانب أو الجاليات الأجنبية غير العربية» ، كما أنه يعترض على حكومة البحرين في إطلاقها هذا اللفظ على «الجاليات العربية»[2] . ويقود المضي في إعادة الصياغة هذه إلى مداها الأبعد إلى إعادة تصنيف لـ«الوطنيين» و«الأجانب» ، ومجال «الوطنية» و«الأجنبية» ، بحيث لا تنحصر الأولى ، منذ هذه اللحظة ، في دلالتها التقليدية على الأهالي من العرب السنة والشيعة البحارنة ، ولا تنحصر الثانية أيضًا في دلالتها التقليدية على رعايا الدولة البريطانية .

---

(١) فؤاد إسحاق خوري ، القبيلة والدولة في البحرين ، (بيروت : معهد الإنماء العربي ، ط :١ ، ١٩٨٣) ، ص١٣٦ .

(٢) من البحرين إلى المنفى ، ص٤٧٢ .

تشتغل الصياغة الجديدة وفق آليتين : الأولى آلية تضييق مجال الوطنية ، والثانية آلية توسيع هذا المجال ، فإذا كان اقتران الوعي الوطني بالوعي القومي في هذه اللحظة قد فرض توسيع حدود «الوطنية» لتستوعب العربي المخلص في كفاحه ضد الإمبريالية والرجعية ، فإنه في المقابل فرض تضييق مجال الوطنية وترسيمه بحدود صارمة وشديدة ، بحيث لا يدخل في مجال الوطنية من هو خائن للوطنية ومأجور وعميل للإمبريالية وحليف للرجعية حتى لو كان من الأهالي من العرب السنة ، أو من الشيعة البحارنة[1] . ويذكر الباكر ، في التحقيق الذي أجري معه بعد الاعتقال ، أن خلفاء (نواب) أعضاء الهيئة الثمانية قد عُدل عن تثبيتهم «لانحرافهم عن المبدأ القومي والاتجاه الوطني»[2] . وفي خطاب كهذا لم تعد الوطنية علامة عامة محايدة كما كانت ، بل أصبحت معيارًا يلتزم به من هو «وطني» ، وينحرف عنه من هو خائن «للوطن/ية» .

ولا تقف آلية التضييق عند حدود المواطنين العرب والمتعرّبين ، بل ستتجاوز هذه الحدود لتعمل عملها مع المواطنين غير العرب ، وتحديدًا مع العجم . فبما أنهم ليسوا عربًا وأبناء قومية أخرى فينبغي أن يخرجوا من مجال «الوطنية» . وحقهم ، بحسب هذا الخطاب ، أن يكونوا جالية غير عربية في بلاد العروبة . وقد تكشّف خطاب الإقصاء هذا حين استبعد العجم من عضوية الهيئة ، فلم يكن من بين الأعضاء الـ(١٢٠) عجمي واحد ، ويذكر بعض الكتاب أن

---

(١) م . ن ، ص٢٨ ، وص٢٧٩ .

(٢) م . ن ، ص٢٤٦ .

شخصيات تدخّلت «لإقناع المخالفين من أعضاء الهيئة أن يوافقوا على قبول شخصية واحدة من العجم في الهيئة ، لكنّ عضوين من الأعضاء الثمانية كانا يخالفان بشدة تلك المساعي»(١) . وهو ما دفع العجم إلى تشكيل أول تجمع سياسي لهم في البحرين في ديسمبر ١٩٥٤ ، وسمي بـ«لجنة الاتفاق الوطني» . ويحمل اسم اللجنة رغبة في فكّ احتكار الهيئة لمجال «الوطنية»(٢) . ويذكر أحد الباحثين أن العجم عملوا بسرية من أجل تفكيك هيئة الاتحاد الوطني كرد فعل - ربما - على آلية الإقصاء التي تحكم خطاب النخبة الوطنية والقومية ، بل إن «أعيان العجم طلبوا من حزب «عدالت» - وهو حزب سياسي شيوعي سري تأسس في العام ١٩٥٢ بتأثير حزب تودة الإيراني - أن يعملوا على تفكيك صفوف الهيئة ليتسنى للحكومة القضاء عليها ؛ ولأن خطاب الهيئة لا يخلو من عدائية للعجم ويصفهم بالأعداء والدخلاء والطابور الخامس»(٣) . فيما يذكر محمد الرميحي أن تشكيل هذه اللجنة ربما جاء بإيعاز من الإنجليز «كي تنافس الهيئة التنفيذية العليا ، وقد فسّر الوطنيون هذا الموقف على أنه موقف معادٍ

---

(١) مصطفى الشجاعي ، الاضطهاد العرقي في البحرين «العجم» ، (د . ت) ، ص٣٧ .

(٢) وفي هذا السياق أيضًا ظهر تنظيم سياسي جديد عرف باسم «جبهة الاتحاد الوطني» بقيادة حسن بن رجب وهو أحد أعضاء الجمعية العمومية في هيئة الاتحاد الوطني ال ١٢٠ (انظر : القبيلة والدولة ، ص٣١٧) .

(٣) من حديث خاص أجريناه مع المؤرخ البحريني علي أكبر بوشهري .

يحمل في طياته رائحة الطابور الخامس»[1] .

وليس غريبًا أن هذه الفترة التي شهدت إعادة صياغة «الهوية الوطنية» ، وصعود الوعي الوطني واقترانه بالوعي القومي هي ذاتها الفترة التي شهدت صعود «الهويات القاتلة» والمتوحشة والضائقة بالآخر المختلف ثقافيًا . وقد انعكس ذلك على اليهود (الآخر الديني) والعجم (الآخر القومي) في البحرين ، حيث تعرّض اليهود لمحنة صعبة في العام ١٩٤٨ ، حين خرجت في ٢/ديسمبر/١٩٤٨ مظاهرات مؤيدة لفلسطين ، وفيها «تعرّضت سيارة يوسف خضوري [يهودي] للتخريب إلى جانب سيارة أخرى كان بها بعض اليهود ، كما تعرّض رجل دين يهودي للضرب»[2] ، وفي ٤/ديسمبر/ هاجم الناس «معبد اليهود» ، وتمّ نهب اثني عشر منزلاً لليهود و«دمرت محتوياتها الباقية» . وتسبّبت هذه الاعتداءات في «هجرة عدد من أفراد الجالية اليهودية من البحرين»[3] .

أما العجم فقد عرف وضعهم في البحرين توترًا يرجع إلى أسباب مختلفة ، وكانت المطالبة الإيرانية بالبحرين سببًا أساسيًا في هذا التوتر مع الحكومة ، ومع الأهالي بحسب رواية بلجريف الذي يذكر أن «دعوى حكومة طهران» كانت باعثًا على ازدياد «الفرقة بين أهل البحرين ورعايا حكومة إيران»[4] . ومع هذا فقد «كانت الأربعينات

---

(١) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص٦٩ .

(٢) السيرة والمذكرات ، ص٣٤١ .

(٣) م . ن ، ص٣٥١ .

(٤) م . ن ، ص١٩٦ .

من أصعب السنوات» التي مرّت على العجم في البحرين[١] . ولم تكن الخمسينات أقل صعوبة ومرارة عليهم ، فقد شهدت مسيرات التأييد لمصر في العام ١٩٥٦ هتافات معادية للعجم ، وتعرّض بعضهم للضرب والشتم ، ورشقت بعض بيوتهم بالحجارة ، وكان أحد الهتافات في المسيرة يربط بين اليهود والعجم وضرورة طردهم من البحرين ، يقول : «يجب أن نطرد العجم مثلما طردنا اليهود»[٢] . وفي مسيرات عام ١٩٦٧ وقعت صدامات بين العجم وجموع المتظاهرين الذين كانوا يهتفون بهتافات معادية للعجم . وهكذا لم تكن أحداث فلسطين والسويس ونكسة ٦٧ سوى مثير لعنف انفجر ، وكان قبل هذا قابلاً للانفجار بدفع من خطاب النخبة الوطنية والقومية حين كان يغذي هذا العنف بصورة لا واعية أحيانًا ، وواعية أحيانًا أخرى بدفع من التعصّب الديني والقومي ضد اليهود والعجم الذين لم يكن خطابهم أيضًا يخلو من تعصّب وشوفينية .

وشهدت هذه الفترة أيضًا تصاعد المواجهة الرمزية بين قادة الوعي الوطني/القومي ، وبين خصومهم الذين ينتمون إلى توجهات مختلفة جرى تصويرها على أنها تنطوي على تهديد للوعي الوطني/القومي . وفي هذا السياق تحديدًا نفهم موقف الباكر الشرس من فكر الإخوان المسلمين والشيوعية ، فالفكر الأول يمثّله ، في نظر الباكر ، «حفنة من المرتزقة» ومجموعة «شباب تافه ورجعيين»[٣] ، وحركتهم هدّامة وتعبّر

---

(١) الاضطهاد العرقي في البحرين «العجم» ، ص٢٣ .

(٢) م . ن ، ص٣٠ .

(٣) من البحرين إلى المنفى ، ص٢٥٠ .

عن «دعوة دينية تفرّق بين العربي وأخيه العربي» ؛ ولهذا فهؤلاء ، من منظور الباكر ، «أشد خطورة على العرب والمسلمين من الشيوعيين»[1] . ومع هذه المقارنة التي يجريها الباكر بين خطورة الإخوان المسلمين وخطورة الشيوعيين ، إلا أن موقفه من هؤلاء الأخيرين كان موقفًا سلبيًا ، بل شديد السلبية ، وكان يرى أن الشيوعية «اتجاه لاقومي» ، وينبغي أن يكافح بعنف منذ البداية بحيث يُخنق ولا يكون له موطئ قدم في البحرين[2] .

وعلى الرغم مما بين الأخوان المسلمين والشيوعيين من اختلافات جذرية ، فإنهم يجتمعون ، من منظور الباكر ، في أنهم يمثلون خطرًا على الوعي الوطني/القومي ؛ لأن فكر الإخوان يفرّق بين العربي وأخيه العربي ، وينتج وعيًا منقسمًا تمامًا كالطائفية والمناطقية ، في حين تكمن خطورة الفكر الثاني في كونه يتجاوز القومية إلى «الأممية» ، إضافة إلى كونها قد تشتغل كوعي منقسم أيديولوجيًا بحيث يفرّق بين «الرفيق» المنتمي ، والآخر «اللامنتمي» ، أو الآخر ذي الانتماء المختلف أيديولوجيًا .

ولنا هنا أن نتساءل عما فات عبد الرحمن الباكر وهو يبلور ويعيد صياغة خطاب النخبة الوطنية والوعي الوطني وتعامده على الوعي القومي ، فهل غاب عنه أن الوعي الوطني/القومي قد يشتغل كغيره من الانتماءات الفكرية والأيديولوجية كوعي منقسم يفرّق بين الوطني/المواطن المخلص المناضل والقومي/العربي المناضل ، وبين

(١) م . ن ، ص٢٥٠- ٢٥١ .

(٢) م . ن ، ص٢٣٥ .

اللاوطني/المواطن الخائن واللاقومي؟ ربما لا يحق لنا اليوم أن نسائل هذا الخطاب بمعطيات خارج سياق عصره ، إلا أن من حق هذا الخطاب علينا أن نقرأه ، والقراءة تقتضي الوعي النقدي بالضرورة ، فمن حقنا أن نمارس الوعي النقدي مع الباكر وخطاب النخبة الوطنية . وإذا كان سياق العصر يمارس الإكراه على أصحابه فيوجّه وعيهم إلى «مناطق بصيرة» معينة ، ويقودهم في المقابل إلى «مناطق عمى» معينة ، فمن حقنا اليوم بعد أن وُجدت هذه المسافة النقدية بين سياقنا الراهن - الذي يمارس الإكراه علينا ؛ وذلك كيلا يظننّ أحد أنه مراقِب مفارِق ومتعالٍ وغير متورّط - وبين إكراه تلك السياقات ، أقول من حقنا أن ننقد هذا الخطاب بالأداة ذاتها التي توسّلها الباكر في أواخر الأربعينات وبدايات الخمسينات من أجل تجاوز حالة الوعي المنقسم طائفيًا/مناطقيًا . ومن حقنا أن نكشف المصير الذي انتهى إليه خطاب هذه النخبة حين اشتغل كوعي منقسم يدمج الوطنيين الأحرار المخلصين في «فردوس الوطنية» ، وينفي خصومه في «جحيم الخيانة الوطنية» كعملاء للإمبريالية والرجعية . وحين اشتغل كذلك كأداة إقصاء أو دمج/صهر قسري للآخرين من أبناء القوميات المختلفة ، ومقارنة الباكر بين وضع القوميات في العراق وسوريا تعبر عن تأييد ضمني للدمج/الصهر الذي تحقق في سوريا «حيث استطاع العرب أن يصهروا جميع القوميات الأخرى في بوتقة القومية العربية»[1] ، في حين فشل العراق في صهر قومياته المتكاثرة في بوتقة القومية العربية هذه ، هكذا وكأن تكاثر الهويات وتنوّعها واختلاطها يمثل تهديدًا

---

(١) م . ن ، ص٣٩٧ .

للقومية العربية ، أو هو عقبة في سبيل تحقيق القومية العربية ، وكأن القومية العربية لا تقوم لها قائمة إلا بعد الإطاحة برؤوس بقية الهويات والانتماءات . ويقوم منطق الوعي القومي المنقسم والمتوحش هذا على رفض التنوّع والاختلاط والهجنة والتواشج ، وفي المقابل يمجّد هذا الوعي الوحدة والنقاء والأصالة المتفردة . ويبدو أن هذا هو ديدن الفكر القومي ، وبحسب هومي بابا فإن «فكرة الهوية القومية النقية الطاهرة إثنيًا لا تتحقق إلا بالموت الحرفي والمجازي على حد سواء لما عرفه التاريخ من ضروب الاختلاط والتواشج المعقدة»[1] بين الهويات . وربما هذا ما حمل إدوارد سعيد مرة على القول بأن «جذور القومية ترتبط كثيرًا بجذور العنصرية» ، حيث يفكّر الناس بأنهم جزء من جماعة متميزة ومن ثم متفوقة على بقية الجماعات/القوميات الأخرى .

وفي سياق هذا الوعي المنقسم وطنيًا وقوميًا جرى تحويل مجال «الوطنية» من دلالة الحياد إلى دلالة الإيجاب . وبإنجاز هذا التحوّل صارت «الوطنية» موضوعًا للتنافس ، والصراع من أجل استملاكها رمزيًا واحتكار مدلولاتها الإيجابية والتبرؤ من مدلولاتها السلبية . فإذا كانت الوطنية هي النقيض المباشر للخيانة الوطنية والعمالة للمستعمر الأجنبي ، فإنها بذلك حَرِيّة أن تكون موضوعًا للتنافس بين المتصارعين . والتنافس هنا صراع على «التمثيل» ، أي على حسم الخلاف فيمن يكون صاحب حق الامتياز في تمثيل الوطنية ؛ وكأي

---

(١) هومي بابا ، موقع الثقافة ، تر : ثائر ديب ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط :١ ، ٢٠٠٤) ، ص٤٨ .

عملية تمثيل فإن احتكار تمثيل الوطنية لا يتحقق إلا بعد التمييز بين التمثيل الحقيقي والتمثيل المزيّف، فيكون التمثيل الأول تمثيلاً صادقًا، في حين يكون التمثيل الثاني تمثيلاً كاذبًا ومتظاهرًا. ولقد كان الباكر واعيًا بضرورة إجراء هذا التمييز بأي ثمن كان حتى لو اضطره الأمر إلى التحريض على تصفية أصحاب التمثيل المزيّف. وفي العام ١٩٥١ نشرت مجلة «صوت البحرين» مقالة لطالب في الثانوية بعنوان «الوطنية الصادقة» الحقّة تمييزًا لها عن «الوطنية الكاذبة» المزيفة التي يتشدق بها «الخونة» الذين اتخذوا «كلمة الوطنية وشاحًا يتشحون به للوصول إلى أعلى المراتب الاجتماعية»[١].

وفي الوقت الذي كان الباكر ورفاقه قد أسّسوا «هيئة الاتحاد الوطني» ليصبحوا بذلك لا «ممثلي الشعب» فحسب، بل ممثلي «الوطنية» الحقيقيين، في هذا الوقت أسس النخبة من العجم تكتلهم السياسي، وحرصوا في تسمية هذا التكتل على تثبيت وصف «الوطني» الجديد «لجنة الاتفاق الوطني». وفي هذه الفترة أيضًا كانت هناك تقارير «مشبوهة» ترد إلى القاهرة من قبل عناصر «تتظاهر بالوطنية وهي أداة تخريب وهدم وركائز للرجعية في المنطقة»[٢]. وقد دفع الحرص على احتكار تمثيل «الوطنية» إلى قيام الباكر بتأليب جمال عبد الناصر على هؤلاء المتظاهرين بـ«الوطنية» وعلى أعوانهم المصريين، يقول: «ويا حبذا لو أن زعيمنا ورائدنا جمال عبد الناصر

---

(١) مجلة «صوت البحرين»، المجلد: ١، العدد: ٤، ص٣٦.

(٢) من البحرين إلى المنفى، ص١١٧.

يصفي هذا النوع من العناصر المشلولة في الحقل القومي والمسلولة بحبها للمادة والثراء الغير مشروع»[1] . ولم تكن إشارة الباكر إلى «التصفية» و«المسلولة» عديمة الدلالة ، فاحتكار التمثيل يتطلب شنّ الحرب وإشهار الأسلحة ضد المنافسين الجدد . وقد يعمد هؤلاء الأخيرين كذلك إلى استخدام كل الوسائل المتاحة لفك احتكار أولئك للتمثيل ، وتذكر الوثائق أن انتخابات اللجنة التعليمية في العام ١٩٥٦ قد انتهت بفوز كاسح لمرشحي «هيئة الاتحاد الوطني» ، غير أن هذه الانتخابات شهدت ظهور تيار جديد موالٍ للحكومة تحت اسم «الجبهة الوطنية» . وتكمن المفارقة هنا في كون التكتل المنافس للهيئة قد استخدم اسم «الجبهة الوطنية» وهو الاسم ذاته الذي كان الباكر يوقّع به منشوراته السرية قبل تشكيل الهيئة . ثم تخيّل المفارقة في هذا الصراع الدائر بين هذه الوطنيات المتنافسة! .

والحقّ أن صراع الوطنيات هذا يشير إلى أن إنجاز التحوّل في مجال «الوطنية» من دلالة الحياد إلى دلالة الإيجاب قد اكتمل في منتصف الخمسينات بعد مختلف المؤشرات المتفرقة منذ أواخر الثلاثينات . كما يمكننا أن نتصوّر أن الوقت الذي أنجز فيه هذا التحوّل هو الوقت ذاته الذي شهد بداية التنافس على احتكار تمثيل هذه «الوطنية» ، فلزم بذلك التفريق لا بين الوطني واللاوطني ، بل بين الوطني الحقيقي والوطني المزيّف المتظاهر بالوطنية . وأتصوّر أن هذا التنافس على احتكار تمثيل «الوطنية» قد تراجع إبان الستينات بعد أن تصدّرت المبادرة «جبهة القوى التقدمية» و«جبهة القوى القومية» . غير

---

(١) م . ن ، ص١١٧ .

أن التراجع لا يعني أن «الوطنية» أصبحت مهجورة أو منقرضة، وأن التنافس على احتكارها انتهى، بل استمر هذا التنافس حتى بداية السبعينات عندما نالت البحرين استقلالها في العام ١٩٧١، وحسم موضوع المطالبات الإيرانية بعد استطلاع لجنة الأمم المتحدة، وأصبح يوم الاستقلال هو «اليوم الوطني»، وانتخب الشعب أعضاء «المجلس الوطني» في العام ١٩٧٣.

وبتسمية «المجلس الوطني» يكون فصل جديد في تحولات الوطنية قد بدأ. فـ«الوطني» في اسم «المجلس الوطني» علامة لا تنطوي على دلالة «الوطنية» إبان حقبة الأربعينات والخمسينات، بل هي علامة على بداية إعادة صياغة مجال «الوطنية» من جديد بحيث تستحضر دلالته القديمة بعد دمجها في دلالته اللاحقة ليشير إلى السيادة والاستقلال ونهاية التبعية الاستعمارية والوحدة بين أبناء الوطن مهما تعددت انتماءاتهم العرقية والقومية والدينية. وبهذا تكون «وطنية» السبعنيات تركيب لتحولات الوطنيات السابقة، فهي صياغة جديدة تحتفظ بشيء من «وطنية» العشرينات، وبشيء من «وطنية» الخمسينات. وقد سمحت هذه الصياغة التركيبية بتجريد الوطنية من صراعات الاحتكار والتنافس على تمثيلاتها الحقيقية. وبهذا التحييد لم تعد «الوطنية» موضوعًا للتنازع والخصام والتناحر والاحتكار والاستئثار. وما هو جدير بالذكر هنا أن وضع العجم في البحرين قد تحوّل في أواخر الستينات حين وافق شاه إيران على استفتاء الأمم المتحدة، فكان على عجم البحرين أن يحسموا أمر انتمائهم، وكان أن قرروا - من خلال أنديتهم الأربعة الموجودة آنذاك - التصويت بالموافقة على استقلال البحرين في دلالة واضحة على تحوّل الانتماء السياسي

إلى البحرين كوطن نهائي لهم .

تغيّر الوضع بعد حل المجلس الوطني في العام ١٩٧٥ ، ومنذ ذلك تغيّرت أوضاع عديدة ، وجرت من تحت الجسر مياه ومياه ، ومرّت حقبة الثمانينات والتسعينات بتحوّلاتها الكبرى واحتقاناتها السياسية الشديدة بعد أن تركت بصماتها على سيرة «الوطنية» ، فاجترحت تحوّلاتها الخاصة ، وأعادت للوطنية سيرتها الثانية إبان الخمسينات بما هي مجال مقصود بالصراع والتنافس على احتكار تمثيله . وذلك بعد أن جرى تغيير لافت في المواقع والأدوار بحيث أصبحت الحكومة هي من يحتكر «الوطنية» هذه المرة ، وهي من يطالب الآخرين - بما فيهم القوى السياسية المعارضة - بأن يكونوا وطنيين من خلال إظهار الولاء ورفض التبعية والعمالة لجهات خارجية أجنبية . واستمر الوضع على هذه الحال حتى جاءت حقبة الانفتاح السياسي في العام ٢٠٠١ ، وجرى عندئذ تحييد مجال «الوطنية» ، وتحييد الصراع على احتكاره ، ليصبح ، كما ذكرنا في البداية ، موضوعًا في متناول التداول بين الجميع . والحدث الذي قاد هذا التغيير هو مشروع «ميثاق العمل الوطني» الذي أطلقه الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة أمير البلاد آنذاك كمدخل لإعادة صياغة مجال «الوطنية» ، وكانت تسمية المشروع بهذا الاسم علامة دالة على بداية حدث مفصلي في سيرة تحولات الوطنية ، وهو حدث لا يشاركه في الأهمية المفصلية هذه غير حدث تسمية «هيئة الاتحاد الوطني» في العام ١٩٥٦ .

وبهذا الحدث اختتمت دورة كاملة من سيرة تحوّلات الوطنية ، وهي سيرة مليئة بالتعارضات والمفارقات والانقسامات والاندماجات .

ولقد قطعت هذه التحولات مسارًا صاعدًا من مجال الرعاية في مسمى «الرعايا/الرعية» إلى مجال المواطنة الأهلية في مسمى «الوطني/المواطن كفرد من الأهالي» إلى مجال ثالث ينطوي على قيم الإخلاص والنضال في مسمى الوطني/المواطن كناشط سياسي مناضل، ثم إلى مجال الولاء، وأخيرًا إلى مجال المواطنة الدستورية. ولكل وطنية من هذه الوطنيات خصائصها المميزة التي لا تختفي بالضرورة مع ظهور وطنية بديلة جديدة، ولا تصير مهجورة أو منقرضة، بل تتراجع إلى الخلف كوطنية متبقيّة ومترسّبة ليتصدر مكانها وطنية بديلة طارئة ومنبثقة، وهكذا يستمر الجدل بين هذه الوطنيات. والحق أن هذا هو ديدن كل التحوّلات.

الفصل الخامس

بناء الدولة وصنع البحريني المنضبط

- ١ -

يُستخدم مصطلح «المجتمعات التقليدية» للدلالة على كل الأنظمة التي لا تستجيب للمقاييس العامة للمجتمعات الحديثة ، وتتميّز هذه الأخيرة بوجود سلطة الدولة المركزية . ولهذا تمثل الدولة ، بشكلها الحديث ، آخر مراحل التطور في التجمعات السياسية والاجتماعية لدى البشر ، وتعميم هذا النموذج هو واحد من منجزات الحداثة . ولهذا يربط عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر بين نشأة جهاز الدولة الحديث ، وبين عقلنة كل مجالات الحياة ، وظهور سلطة تفرض «مشروعيتها» بفضل الإيمان بصلاحية وضع شرعي يسمح لهذه السلطة بالاحتكار المشروع لـ«العنف المشروع» أي العنف المبرر شرعيًا وقانونيًا . وتمتاز هذه الدولة بالبيروقراطية العقلانية بما هي ، بحسب فيبر ، عماد التنظيم الحديث وجملة الوظائف الإدارية غير الشخصية والمتناهية في الدقة والتنظيم وتوزيع الأدوار والمسؤوليات .

غير أن الدولة حين امتدت إلى كل شيء فإنها خلقت بذلك تعارضاتها الخاصة ، والحق أن هذه التعارضات هي في صميم الحداثة ومنجزاتها . وهذا ما نبّه إليه نقاد الحداثة من نيتشه إلى فرويد إلى هوركهايمر وأدورنو وجيل دولوز وميشيل فوكو وآخرين ، وذلك حين تكشف أن للحداثة أكثر من طريق ، وأن إنجازاتها تسير في اتجاهات عديدة ، بعضها إيجابي ومتناسق ، وبعضها سلبي ومتعارض ، أو أنها

ذات إنجازات إيجابية إلا أنها ليست إيجابية على طول الخط . وبحسب فوكو فإن «عصر الأنوار الذي اكتشف الحريات هو الذي اخترع أيضًا الانضباطات»[1] . وإنجازات الطب الحديث التي رفعت الأجل المتوقع للبشر هي التي تسببت في الانفجار السكاني في العالم . وبتعبير ألان تورين ، فإننا «كنا نعيش في الصمت ، صرنا نعيش في الضجيج ، كنا معزولين فصرنا ضائعين وسط الزحام ، كنا نتسلم القليل من الرسائل والآن تنهمر علينا كوابل من نار»[2] . وكما يقول دوركهايم : «كلما تقدمت الحداثة ابتعدت السعادة وزاد الشعور بالكبت وعدم الإشباع»[3] ، و«بقدر ما تتقدم الرأسمالية بقدر ما تلغي الفكر العقلاني ومشاعر الرحمة والإنسانية»[4] .

لقد اعتبر دولوز أن الحداثة ، والرأسمالية على وجه الخصوص والأمر ينسحب على الدولة كذلك ، ذات طبائع «شيزوفرينية» ، وهي ما سماها دانيال بل «التناقضات الثقافية للرأسمالية» . أما بالنسبة لألان تورين فإن شجب هذا الوجه في الحداثة يعبر عن «شكل خاص من الحنين إلى الوجود»[5] . واللافت حقًا أن هذا الحنين هو همّ مشترك

---

(١) ميشيل فوكو ، المراقبة والمعاقبة «ولادة السجن» ، تر : علي مقلد ، (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ١٩٩٠) ، ص٢٢٦ .

(٢) ألان تورين ، نقد الحداثة ، تر : أنور مغيث ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧) ، ص١٢٩ .

(٣) م . ن ، ص١٧٩ .

(٤) م . ن ، ص٢١٠ .

(٥) م . ن ، ص١٤٢ .

لمعظم نقاد الحداثة ، فنيتشه يرفض الحداثة وتحضرها ويحن إلى عالم ما قبل تمدّن «الإنسان المدجّن» ، إلى عالم «الحيوانات الشقر» ، عالم ما قبل تشكل الأخلاق وظهور القانون ، عالم يقع فيما وراء الخير والشر ، والطيب والخبيث ، عالم ما قبل «القطيعة العنيفة مع الماضي الحيواني للإنسان»[(١)] . أما بالنسبة لفرويد فإن الإنسان واقع تحت تجاذب حاد بين قوتين ومجالين متعارضين : الأول هو مجال القانون والذي يشمل القواعد والأعراف والضغوط الاجتماعية الخارجية ، والثاني هو مجال اللذة والغرائز وهو عالم في باطن الإنسان ويخلق رغبات تبحث عن الإشباع بأية طريقة . فهذان عالمان متعارضان ويتجاذبان الإنسان بقوة حيث القانون في مواجهة الغرائز ، ومبدأ الواقع في مواجهة مبدأ اللذة ، والأنا الأعلى في مواجهة الهو . وهذا الأخير هو البقية الباقية مما أسماه نيتشه «الماضي الحيواني للإنسان» .

ويعتبر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر أشهر المنظرين لهذا النوع من الحنين إلى الوجود الذي تم نسيانه بعد أن تراكمت حُجُب كثيفة بينه وبين الموجود . ومن بين هذه الحجب يأتي «قانون التأطير» بوصفه عتبة أو طبقة خارجية فرضت على الوجود الإنساني التزامات كانت له بمثابة الحجب التي تمنعه من العودة إلى «الانكشاف الأصلي» للوجود والحقيقة الأولى . وعن هذا القانون يكتب هايدغر : «إن التهديد الذي يثقل كاهل الإنسان لا يأتي في الدرجة الأولى من آلات وأجهزة التقنية ، التي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة . إن التهديد

---

(١) فردريك نيتشه ، جينالوجيا الأخلاق ، تر : محمد الناجي ، (الدار البيضاء : أفريقيا الشرق ، ٢٠٠٦) ، ص٧٣ .

الحقيقي كان قد أصاب الإنسان من قبل في كينونته» . ويسمي هايدغر هذا التهديد الذي أصاب الإنسان في صميم كينونته بـ«قانون التأطير» ، وهذا القانون يهدد الإنسان عندما ينكر عليه إمكانية العودة إلى «انكشاف أصلي» ليخبر «نداء حقيقة أكثر أولية» وعمقًا[١] ، وأخطر ما يفعله قانون التأطير هو أنه يعمل كقوة إخضاع تحجب «عنا قوة ولمعان الحقيقة» .

ويمثل هذا القانون حدثًا مفصليًا خطيرًا شرع في الظهور في وقت مبكر من تاريخ الوجود ، وحجب الانكشاف الأصلي والحقيقة الأكثر أولية وعمقًا كما يقول هايدغر . ومن أجل التقدم خطوة إلى الأمام نحو مقاربة أكثر التصاقًا بالدولة وبالسياسات الحيوية ، فإن ميشيل فوكو يطور «قانون التأطير» الهيدغري من خلال حديثه عن «الانضباطات» disciplines ويعني بها مجموعة من الشبكات والأجهزة والأدوات والتقنيات والوسائل و«الطرق التي تتيح التحكم الدقيق بوظائف الجسد ، والتي تؤمن الإخضاع الدائم لقواه وتفرض عليها علاقة طواعية ومنفعة»[٢] . وقد عرف الإنسان الكثير من الأساليب الانضباطية منذ زمن بعيد في الأسرة والأديرة والجيوش والمشاغل وغيرها ، إلا أن الأسلوب الانضباطي الأكثر عمومية وضخامة في تاريخ البشر إنما هو الدولة بما هي جهاز انضباطي ضخم متكامل ومترابط ومترامي الأطراف ، ويقوم بوظائف الحكم والإدارة

---

(١) مارتن هايدغر ، التقنية ، الحقيقة ، الوجود ، تر : محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط :١ ، ١٩٩٥) ، ص٧٥ .

(٢) المراقبة والمعاقبة ، ص١٥٨ .

والتنظيم والمراقبة والمعاقبة ، ويهدف إلى صنع «الإنسان المنضبط» اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا وتعليميًا وصحيًا . هذه الدولة هي ، بالضبط كما وصفها نيتشه ، ذلك «الجهاز القاتل والعديم الشفقة» ، والذي صيّر الناس عجينًا لينًا تشكّله على طريقتها . هذا ، بحسب نيتشه ، هو «أصل الدولة على الأرض»[١] .

وبحسب فوكو فإن هذا النوع من أجهزة الانضباط الضخمة يختلف عن العبودية لأن علاقة الدولة بالمواطنين لا تقوم على «تملك الأجساد» ؛ إذ «من أناقة الانضباط أنه استغنى عن هذه العلاقة المكلفة والعنيفة حين حصل على مفاعيل نفعية على الأقل بمثل منافع الاستعباد»[٢] . وعلى هذا فالدولة ليست فقط مرحلة من مراحل التطور السياسي والاجتماعي تتميز بوجود حكومة مركزية تحتكر استخدام القوة الشرعية في إدارة الشؤون العامة في إقليم محدد ، بل هي ، إضافة إلى ذلك ، جهاز يتألف من أساليب انضباطية تطبق على كامل المجالات والحقول ضمن حدود الإقليم المحدد ، ويكون غاية هذا الجهاز هو إنتاج «إنسان منضبط» طيّع ونافع في الوقت نفسه ، وبتعبير فوكو فإن ما تفعله أجهزة الانضباط الضخمة هو أنها تجعل الإنسان «أكثر طاعة بمقدار ما هو مفيد وبالعكس»[٣] ، أي أنه يكون مفيدًا ونافعًا بمقدار ما هو مطيع وطيع وخاضع وسهل الانقياد .

---

(١) جينالوجيا الأخلاق ، ص٧٤ .

(٢) المراقبة والمعاقبة ، ص١٥٩ .

(٣) م . ن ، ص١٥٩ .

وبظهور الدولة انطلقت أساليب الانضباط العمومية المنتشرة في كل مكان ، وفرض على الإنسان أن يدخل ضمن علاقات محددة مع الآخرين ومع الدولة ، وفرضت عليه كذلك التزامات وسلسلة طويلة ومحددة بدقة من الواجبات والمحظورات والحقوق أيضًا . وتنشط هذه الانضباطات في السيطرة والرقابة على الفعاليات الحيوية عند الإنسان فور ولادته ، وتستمر معه حتى وفاته ، وما بين الولادة والوفاة تشتغل على هذا الإنسان كل أجهزة الانضباط وأدوات تنميط الأفراد المنضبطين الطيعين والخاضعين والنافعين في الوقت نفسه .

ونجاح الدولة كجهاز انضباطي ضخم مرهون بقدرتها على تأطير/إخضاع سائر الفعاليات البشرية في مسار منتظم وثابت ومنمط . ويكون ذلك حين ينتظم الجميع في هذا المسار والتزاماته ومستلزماته . وتاريخ الدولة في البحرين هو تاريخ الإخضاع المتصاعد لسائر مجالات الحياة ، لتكون كلها أمام مرأى الدولة وتحت تصرفها ؛ وذلك من أجل تحقيق الغاية المثلى لكل دولة وهي «صنع المواطن المنضبط الخاضع الطيع النافع» . وأول ما تتطلبه الدولة كجهاز انضباطي هو تسكين الأفراد في أماكنهم ووقف تحركاتهم الحيوية أو على الأقل تحديد هذه التحركات ووضعها تحت مراقبة العين التي لا تنام . ثم تأتي الخطوة الثانية وهي «تقسيم الأفراد في المكان» وهو ما يسميه فوكو بـ«الإقفال والعزل ، أي تخصيص مكان يختلف عن كل الأمكنة الأخرى ومنغلق على ذاته . مكان محمي للرتابة الانضباطية»[١] . وقبل ظهور الدولة في البحرين كانت معظم أنشطة

---

(١) م . ن ، ص١٦٢ .

البشر تجري في الأماكن المفتوحة وبطريقة غير ثابتة وغير منتظمة ، بل لم تكن معظم المرافق والمباني في مجتمع البحرين التقليدي تعرف شيئًا اسمه الأسوار والتسوير ، ولهذا كانت المقابر مفتوحة على الخارج دون أسوار . وكانت المستشفيات والمراكز الصحية مفتوحة على الخارج حيث سكن الأصحاء . ويذكر بلجريف أنه صاحب فكرة بناء الأسوار حول المقابر ، وكان هذا في ١٩٣٠ ، كما أنه يذكر أنه هو صاحب اقتراح إقامة سور حول «دار المجانين» وهو النزل الذي استأجرته البلدية لإيواء المجانين في يوم الثلاثاء ١٢ أغسطس ١٩٣٠ ؛ ويرجع بلجريف هذا الاقتراح إلى أن هذا النزل «أصبح مزارًا للناس للتمتع برؤية المجانين داخله» ، فكان لا بد من إقامة السور لمنع الناس من تحويل «المجانين» إلى موضوع للفرجة والتمتع .

أما المدارس فقد كانت مفتوحة على الخارج دونما أسوار تفصل المتعلمين عن الأميين ، ويصف شاهد عيان هذا النوع من المدارس سنة ١٩١٤ قائلاً : «تقام هذه المدارس في المنازل وأحيانًا أخرى في السوق العامة بين ضجيج وصخب التجارة الشرقية ورائحة السمك»[1] . بل إن المدارس النظامية الحديثة كانت في بداياتها بلا أسوار مفتوحة على البيوت أو على ساحل البحر أو المزارع والبساتين . وكان مألوفًا «أن يدخل المدرسة أو غرفة الدراسة جحش أو حمار بسرعة ، فارًا من صاحبه فيكون ذلك مثيرًا لضحك المدرس والتلاميذ معًا»[2] . ويذكر

---

(١) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص١٩٦ .

(٢) خالد البسام ، حكايات من البحرين ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط :١ ، ٢٠٠١) ، ص١٠٧ .

خالد البسّام أن «المدرسة العلوية ظلت بلا أسوار حتى بداية الخمسينات» ، وفي سياق تذكر أيام الدراسة الأولى يشير تقي البحارنة إلى أن مدرسة التاجر الأهلية كانت مفتوحة ، وأن «حرية الدخول والخروج متاحة لمن يريد»[١] .

ولمّا كانت أنشطة الناس متحررة من قانون «الإقفال والعزل» ، فقد نزعت معظم هذه الأنشطة إلى التحرر من أجهزة الانضباط المركزية وأدوات التنميط العمومية . ولهذا السبب لم يكن هناك سجلات صحية تحتفظ بتاريخ الميلاد والوفاة ، بل كان الأهالي ، فيما يبدو ، يتخوفون وينفرون من أي تسجيل يقيد عملياتهم الحيوية . ولهذا السبب ذاته حرص تشارلز بلجريف على تبديد مخاوف الناس من أول إحصاء سكاني أجري في العام ١٩٤١ ، فأكّد ، في «إعلان إحصاء نفوس سكان البحرين» على أن «الحكومة ليس لديها أدنى فكرة في إجراء أي قيد من القيود بخصوص الكشف الطبي على الوفيات والمواليد» . ويبدو أن السبب وراء هذا التأكيد هو انتشار «إشاعة مفادها أنه لن يسمح للنساء بولادة أي طفل إلا داخل مستشفى الحكومة»[٢] . كما كان انعدام سجلات المواليد والوفيات موضوعًا لشكوى القائمين على إحصاء العام ١٩٥٠ ، وذلك حين أشاروا إلى أنه «لا يوجد في الوقت الحاضر تسجيل للمواليد والوفيات

---

(١) تقي محمد البحارنة ، أوراق ملونة ، (البحرين : مكتبة فخراوي ، ط :١ ، ١٩٩٨) ، ص٤١ .

(٢) تشارلز بلجريف ، مذكرات بلجريف ، تر : مهدي عبد الله ، (بيروت : دار البلاغة ، ط :١ ، ١٩٩١) ، ص١٩٣ .

فمن المتعذر الحصول على أرقام صحيحة تدل على ازدياد في السكان بصورة مستمرة»[١] .

وبغياب هذا القانون الذي يلزم الناس بتسجيل مواليدهم والتبليغ عن وفياتهم ، كان الناس يولدون بحرية ويموتون بكل حرية ودون مراقبة أو معاقبة على تجاوز قوانين أو لوائح تنص على وجوب التبليغ عن كل ولادة وكل وفاة في سجلات الصحة . كما سمح غياب هذه السجلات بإطلاق حرية الناس في تغيير أعمارهم بالزيادة والنقصان بحسب ما تقتضي الحاجة من أجل الحصول على عمل أو استخراج وثيقة سفر أو لأي أمر آخر . فآنذاك لم يكن هناك قوانين وأنظمة تشترط معرفة عمر الإنسان لتسمح له بالانتظام في الدراسة في سن معينة ، وترغمه كذلك على ترك العمل في فترة محددة . وكان المحظوظ من الناس - وربما سيئ الحظ - هو ذلك الذي يولد إبان حدث مهم فيقترن عمره بالسنة التي وقع فيها ذلك الحدث فينحفر عمره في الذاكرة بصورة لا فكاك منها . وهذا ما كان يحدث مع تلك السنة المشهورة بين البحرينيين والمعروفة باسم «سنة الطبعة» التي غرقت فيها سفن الغواصين بعد عاصفة شديدة . وقد كان الناس يؤرخون لأعمارهم بهذا الحدث ، فيقال : فلان مولود قبل سنة الطبعة بثلاث سنوات أو بعدها بثلاثة شهور . وكذا الشأن مع «سنة الرحمة» ، وهي التسمية العامية للسنة التي ابتليت فيها البحرين بوباء الطاعون في العشرينات من القرن العشرين .

وقد سمح غياب السجلات أيضًا بحرية التسمية وتغيير الاسم

---

(١) البحرين حضارة وتاريخ ، ص٢٥٣ .

خصوصًا في الأيام الأولى من الولادة ، حيث يسمى المولود باسم في اليوم الأول ليتغير بعد أسبوع أو شهر وهكذا . وكان مسموحًا للمرء أن يحمل أكثر من اسم ، اسم في البيت ، وآخر بين الناس خارج البيت وهكذا . ولم يكن في ذلك ضير أو ضرر وخصوصًا في ظل غياب التوثيق الدقيق للبيانات الشخصية .

وهكذا كانت أنشطة الناس متحررة من قانون الإخضاع والمركزة الواسعة لكل شيء تحت حدود الدولة ، وهذا تحرر لا يقف عند عمليات الناس الحيوية من ولادة ووفاة وتزاوج فحسب ، بل إنه يتجاوز ذلك إلى معظم أنشطة الناس غير الحيوية كالتعليم والتقاضي وغيرهما . أما التعليم فقد كان - في صوره البسيطة في الكتاتيب ومعلم القرآن وحتى في المدارس النظامية في سنواتها الأولى - متحررًا من أجهزة الانضباط المركزية ، ومن قوانين التنميط العمومية التي نشأت مع بناء الدولة الحديثة . ولهذا «لم تكن مدة الدراسة في هذه المدارس محددة ، بل كانت تعتمد على سرعة الطالب أو الطالبة في حفظ القرآن عن ظهر قلب»[١] . كما لم يكن هناك قانون يلزم الناس بالانتظام في التعليم في سن معينة بل كانت المدرسة تعج بطلاب من مختلف الأعمار ، كما لم يكن هناك من قانون يلزم الطلاب بالحضور اليومي غير المنقطع إلى المدرسة ، بل كثيرًا ما كان الأولاد يتركون مقاعد الدراسة بمجرد بلوغهم سن العمل ويلتحقون مع آبائهم للعمل في البحر أو الزراعة ، وربما تأتي أيام على المدرسة لا تجد فيه إلا نصف طلابها . وفي هذا السياق يذكر تشارلز بلجريف ، في تقرير

---

(١) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص١٩٦ .

التعليم للعام ١٩٣٢/١٩٣١ ، أن عدد لمدارس في هذا العام قد بلغ ٨ مدارس حكومية ، وبلغ عدد الطلاب ٥٠٠ طالب و١٠٠ طالبة ، إلا أنه «لا يداوم على الحضور يوميًا كل هذا العدد من الطلاب»(١) . أما عن المدرسة الجعفرية في العام ١٩٣٣/١٩٣٢ فيلاحظ بلجريف تناقص عدد طلابها «وعدم التزامهم بالحضور وخلو المدرسة في معظم أيام السنة من ثلاثة أرباع طلابها»(٢) . وفي أكتوبر ١٩٣٤ كتب مدير مدرسة الحد الابتدائية للبنين رسالة حزينة إلى مدير المعارف يقول فيها : «أودّ إبلاغكم يا سيدي بأن المدرسة قد غاب عنها اليوم أكثر من نصف التلاميذ وعرفنا أن السبب هو أن آباء التلاميذ أخذوهم معهم في موسم الغوص ، هذا ما لزم ودمتم»(٣) .

وهذه حال لا تميّز التعليم وحده ، بل كانت معظم أنشطة الناس تجري وفق المنطق ذاته ، فمجال التقاضي كان مفتوحًا في الزمان والمكان ، وكان أشهر قاضيين في البحرين : الشيخ قاسم المهزع والشيخ خلف العصفور يستمعان إلى القضايا في بيوتهما الخاصة دون وجود موظفين أو مكاتب وأحيانًا دون تسجيل القضايا كتابيًا . وبتعبير الشيخ إبراهيم المبارك فقد «كان القضاء في البحرين من قبل على الرسم الشرعي استقلاليًا يحكم القاضي بعلمه ثم لا يتعين في محل بل القاضي قاضٍ أين ما كان وفي أي زمان ووقت حصل الترافع

---

(١) مي الخليفة ، مائة عام من التعليم النظامي في البحرين ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط :١ ، ١٩٩٩) ص٢٨٣ .

(٢) م . ن ، ص٢٨٨ .

(٣) حكايات من البحرين ، ص٥٩ .

عنده»[١] ، بل كان الناس «يرجعون في المرافعات إلى أي عالم كان فيحكم بينهم فيسلمون إليه ويعتقدون أنه حكم الله»[٢] . هكذا كان التقاضي ، ومثله أيضًا كانت معظم الأعمال والحرف التقليدية حيث كان معظمها يتم في فضاء مفتوح ، كما كانت متحررة من صرامة قانون التأطير والإخضاع والمركزة وأنظمة الانضباط العمومية . وبسبب هذا الغياب كان كل شيء متنوعًا ومختلفًا ومتحررًا .

غير أن كل شيء تحوّل بعد قيام الدولة . والحق أنه لا يمكن تفسير تجذّر حالة التنوع هذه في المجتمع البحريني التقليدي إلا من خلال غياب الدولة بمعناها الحديث كجهاز انضباطي مركزي وشامل وينتشر في كل مجالات الحياة الخاصة والعامة . وأتصور أن انعدام هذه الدولة هو السبب في غياب فضاء تواصل عمومي ينتظم فيه الجميع ، وينصهر داخله الجميع دون تمايزات سابقة . وربما كان غياب مثل هذا الفضاء التواصلي العمومي هو السبب الحقيقي وراء تكاثر القرى واللهجات المحلية في بلد صغير مثل البحرين . وهذه ظاهرة محيّرة ولافتة ، وبحسب ملاحظات القدماء - مثل ابن المجاور (ت ٦٩٠هـ) وأبو الفداء (ت ٧٣٢هـ) والبحار العربي أحمد بن ماجد (ت ٩٣٦ هـ) والوثائق البرتغالية - فإن عدد قرى البحرين كان يتراوح بين (٣٠٠) و(٣٦٠) قرية . وينقل الشيخ محمد علي آل عصفور عن مشايخه أن «عدد قرى البحرين في الزمان السابق بعدد أيام السنة . . . والقرى

---

(١) الشيخ إبراهيم المبارك ، حاضر البحرين ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط :١ ، ٢٠٠٤) ، ص٦٢ .

(٢) م . ن ، ص٦٣ .

المعمورة الآن أزيد من مائتين»[١] .

ويبدو أن ما كان يلفت القدماء في ظاهرة تكاثر القرى هو وجود هذا العدد الضخم من القرى في بلد محدود في مساحته وعدد سكانه مثل البحرين ، الأمر الذي حمل بعض الباحثين المحدثين على التسرع في الاستنتاج بأن «تقدير عدد القرى بثلاثمائة وعدد المدن بثلاثين يبدو وكأنه تصور ذهني يعكس ما لرقم ثلاثة من وقع سحري في النفوس بدلاً من الحقائق الاجتماعية والتاريخية»[٢] . فيما ذهب آخرون إلى أن هذا «العدد مبالغ فيه جدًا ومن المستبعد أن يكون صحيحًا» بل هو عدد «لا يقبله العقل» . أما إشارات القدماء فجرى تفسيرها من خلال افتراض مؤداه أن هؤلاء كانوا يخلطون بين جزيرة أوال والبحرين التي كانت تشمل الأراضي كافة في شرق الجزيرة العربية والواقعة بين البصرة وعمان[٣] . والحق أن إشارات القدماء كانت واضحة بما فيه الكفاية ، ولهذا تراهم يميّزون بين إقليم البحرين ، وبين جزيرة أوال ، وهم حين يشيرون إلى عدد القرى فإنهم يقصدون جزيرة أوال لا إقليم البحرين . ثم إن افتراض الاشتباه لدى القدماء لا ينهي المشكلة ، لأن أحد المؤرخين المحدثين يذكر أن عدد القرى المعمورة في البحرين يزيد على (٢٠٠) قرية ، وهذا العدد الذي يذكره

---

(١) محمد علي آل عصفور ، البحرين : عيون المحاسن ومحاسن أعلام العلماء والشعراء ، ص٨ ، تجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب غير مطبوع ، واعتمدنا في الإحالة على أرقام الصفحات على نسخة مصورة بحوزتنا .

(٢) القبيلة والدولة ، ص٤٩ .

(٣) تاريخ النفوذ البرتغالي في البحرين ، ص٩٢ .

الشيخ محمد علي آل عصفور الذي انتهى من تصنيف كتابه في العام ١٩٠١م ليس قليلاً ، وخصوصًا إذا عرفنا أن لكل قرية من هذه المائتين أو يزيد ، مهما صغرت أو كبرت ، لهجتها الخاصة والمتميزة كما لو كانت هذه القرى تعيش في عزلة وفي شبه قطيعة إحداها عن الأخرى مما جعلها شبه مقفلة على فضاء تواصلي خصوصي مقصور على أبناء كل قرية على حدة . ومن المعروف أن اللهجات لا تزدهر ولا يكتب لها البقاء ، بالدرجة الأولى ، إلا في ظروف العزلة الحقيقية أو المتخيلة . وقد تعرّض أحد كتاب مجلة «صوت البحرين» في العام ١٩٥٠ إلى هذه الظاهرة حين لاحظ أن التباين الطائفي بين السنة والشيعة يظهر بوضوح «في اللهجة بين قوم يعيشون جنبًا إلى جنب ، فإذا سمعت سنيًا أو شيعيًا يتكلم حسبت أن كلاً منهما من بلد غير بلد صاحبه ، وربما كانا من منزلين متجاورين» ، ويرجع الكاتب هذا التباين إلى العزلة حيث «كل طائفة - رغم الجوار - تعيش في عزلة ذهنية عن الطائفة الأخرى ، وتقيم بينها وبين غيرها حاجزًا»[1] .

وقد عزّزت هذه العزلة من إمكانية تكاثر القرى ، وذلك من خلال انشقاق الجماعات الصغيرة عن الجماعات الكبيرة ، أو من خلال الانتقال الجماعي من منطقة إلى أخرى ، وهو الأمر الذي خلق ظاهرة «القرى الخربة» المهجورة . وقد أحصى الشيخ إبراهيم المبارك ٣٤ قرية معظمها صارت خرابًا على عهد قريب من أمثال : «أبو غزال ، وأبو زيدان ، بربورة ، وبربغي ، بردج ، بويرد ، جفون ، جبور ، خرباباد ،

(١) مجلة «صوت البحرين» ، المجلد : ١ ، العدد : ٢ ، ص١١ .

رويس ، سلباء ، شراكي ، فاران ، كتكان . . .»[1] .

وهنا لا ينبغي أن ننسى أن «خيرات البلاد» الوفيرة والمتاحة أمام الكسب البشري كانت عاملاً أساسيًا في تعميق هذه الظاهرة . فقبل أن تنشأ الدولة كانت مواقع هذه «الخيرات» متنوعة ومنتشرة في طول البحر وعرضه ، وعلى امتداد الأرض الصالحة للزراعة ، وفي الأفق المفتوح للمتاجرة ، وهو ما جعل التجمعات القروية الجديدة الناشئة بحكم الانتقال أو الانشقاق لا تجد صعوبة كبيرة في العيش بصورة مستقلة في التجمع القروي الجديد حيث كانت «خيرات الحياة» وفيرة بدرجة تلبي حاجات الناس الأولية البسيطة في التجمع الناشئ . وهو ما جعل معظم القرى تعيش حالة من «الاكتفاء الذاتي» حيث كان بإمكان الخيرات المتوافرة أن تلبي حاجات الناس ومتطلباتهم الأساسية .

هناك إذن علاقة وثيقة بين تكاثر القرى - ومن ثم تكاثر اللهجات - وبين حالة العزلة وحالة «الاكتفاء الذاتي» النابعة من انتشار «خيرات الحياة» الوفيرة وتبعثرها على مواقع شتى وتحررها من احتكار جهاز مركزي كالدولة . وعلى هذا فلا سبيل أمام الدولة لوقف ظاهرة تكاثر القرى واللهجات إلا أن تعمد إلى كسر طوق هذه العزلة من خلال بناء شبكة واسعة من الطرق والردوم والجسور بين كل القرى والمدن . وكذلك من خلال القضاء على حالة «الاكتفاء الذاتي» من الخيرات داخل كل القرى والمدن أي بجعل القرى تحتاج لتقيم أود

(١) حاضر البحرين ، ص٣٢ - ٥٣ .

الحياة فيها إلى خارج القرية ، والاحتياج إلى الخارج كفيل بأن يمهد الطريق لتأسيس فضاء التواصل العمومي . وما كان بإمكان الدولة أن تنجز ذلك إلا بعد دخول البلاد في مدار «الاقتصاد الموسّع» والموحّد ، اقتصاد السوق العابر لحدود القرى والمدن ، وهو ما تزامن مع كساد تجارة اللؤلؤ المحلي ، واضمحلال الزراعة المحلية بعد أن نقصت مياه الينابيع والعيون الطبيعية ، وبعد أن وضعت الحكومة ضوابط على حفر الآبار والعيون ، مما قوض حالة الاكتفاء الذاتي وجعل معظم القرى قائمة بغيرها ، ومحتاجة إلى ما يجلب إليها من خيرات من الخارج . وهو ما جعل بناء الدولة في البحرين - من خلال ظهور الشركات وتأسيس الدوائر الرسمية - أشبه بعملية إنقاذ شاملة لكل ما أصيبت به البلاد من ضعف ومجاعات متوالية . وهذا ما عبّر عنه الشيخ إبراهيم المبارك في نص بالغ الأهمية ننقله هنا على طوله ، يقول : «وحرفة أهل البحرين في الغالب الغوص والتجارة باللؤلؤ وغيره وصيد الأسماك والفلاحة الخاصة بالنخل والبقول ، وليس في نخيلها وزروعها كفاية لولا أنه يجلب إليها من الخارج . ولو عمرت أراضيها الصالحة للزراعة وتحصلت على المياه الكافية لأغنتها عن الخارج ، ولكن الحكومة أوقفت سير الفلاحين بتحديد استنباط المياه عند تنبه رغبتهم للزراعة . ولولا ذلك لتحرفوا بالزراعة بجد ونشاط ، ففي الإمكان أن تصبح البحرين قائمة بذاتها . وحدث أن نقصت المياه من الينابيع الطبيعية فهلك غالب نخلها وزروعها ، وتبعها ضعف أعمال الغوص وتجارة اللؤلؤ وتحديد في التجارة العامة نفسها وأشياء أخرى ، فأصيبت بضعف شديد في المعيشة ومجاعات متوالية حتى مثلت شركة النفط فقويت الأعمال وانطلقت التجارة وتتابعت الشركات وتوسعت

الاقتصاديات فحسن حالها واحتفظت بكرامتها»[1] . وفي السياق ذاته يقول لونغريغ : «لم تنقذ حكومة أو بلد فجأة ، وبتوقيت مناسب ، من مأساة اقتصادية ، كما أنقذت البحرين في سنة ١٩٣٢»[2] .

ليس غريبًا أن تتكاثر القرى واللهجات في بلاد شاسعة وكثيرة الجبال والغابات ، إلا أن السؤال هو كيف يمكن تفسير هذه العزلة في بلد صغير كالبحرين ولا تفصل قراه الواحدة عن الأخرى لا جبال ولا غابات؟ وهنا لا ينبغي أن ننسى أن البحرين أرخبيل مؤلف من مجموعة من الجزر ، وأن هذا الأرخبيل كان أشبه بجسد مقطع الأوصال . ومع ذلك لا ينبغي أن نتجاهل حقيقة أخرى وهي أن صغر مساحة هذا الأرخبيل - وكذلك محدودية عدد سكانه - كان ينبغي أن يكون عاملاً مساعدًا في تعزيز فضاء التواصل العمومي بين البحرينيين . وهو العامل الذي وفّر فرصة ذهبية للدولة ، حين ظهرت ، وذلك حين نشطت في المركزة الواسعة لكل مجالات الحياة في هذه البلاد ، فصار كل شيء تحت مجهر المراقبة الدقيقة والتفصيلية بحيث لا يغرب شيء عن عين هذه الدولة ، وذلك عن طريق شبكة واسعة وهائلة من أجهزة الانضباط وأدوات المراقبة والتحديق .

وقد وفّرت عمليات التجميع والمركزة التاريخية الواسعة الفرصةَ لظهور فضاء تواصل عمومي لأول مرة في تاريخ التواصلات في البحرين . وكان من الطبيعي أن يزعزع هذا الفضاء من قوة التنوع على المستويات كافة بما فيها ذلك الانقسام الطائفي المزمن وخصوصًا بعد

---

(١) م . ن ، ص٢٥ .

(٢) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص١٣٥ .

توحيد مدارس السنة والشيعة وانخراط الجميع، سنة وشيعة، في دوائر عمل موحّدة. الأمر الذي أسس أرضية قوية لقيام تجمعات جديدة ستبدأ في الظهور منذ الثلاثينات في صورة المثقفين «المستنيرين»، وفي صورة التجمعات العمالية والطلابية «الوطنية».

وفي هذا الشأن يكتب محمد الرميحي بأن الشيعة والسنة عاشا معًا نحو قرنين من الزمان، «إلا أن الفوارق بينهما كمجتمعين متمايزين لم تبدأ بالذوبان إلا بعد النصف الثاني من هذا القرن، إذ بدأ التزاوج بين مثقفي الطائفتين من الجنسين»[1]. ويرجع الفضل في ذوبان هذه الفوارق، بحسب الرميحي، إلى تطور التعليم والعمل في مجالات عمل موحدة.

ومع ذوبان هذه الفوارق صعد فضاء التواصل العمومي، ومع هذا الصعود بدأت القرى المتكاثرة في التداخل، واللهجات المتنوعة في التقلّص شيئًا فشيئًا حتى أصبح الجميع يتحدث لهجة شبه موحّدة. على أن بعض اللهجات حافظت على خصوصيتها على مستوى «التنغيم» وطريقة النطق وهو ما يميّز، على سبيل المثال، المحرقي حين يتحدث عن المنامي، وهذا الأخير عن الستري والسماهيجي والديري والدرازي والبارباري والرفاعي وهكذا. ولكن ما سيتضعضع، حقيقة، هو حضور تلك المفردات والتعبيرات العتيقة والخصوصية جدًا والتي هي بمثابة رمز متفرد لهوية كل قرية، وشفرة خاصة ومغلقة ولا يفهمها إلا أبناء هذه القرية أو المنطقة. ونحن نشهد اليوم مسارًا متصاعدًا من انقراض الكثير من هذه المفردات العتيقة والخصوصية إلى أبلغ

---

(١) م. ن، ص٥٩.

الحدود، فقليل من أبناء قرية الدير اليوم يستخدمون مفردات وتعبيرات مثل «صَمَايِل: تعبير يستخدم في سياق الاستدراك التذكري» و«عَفَر: بمعنى يمكن أو يبدو» و«اغْوِز: بمعنى انعطف يمينًا أو شمالاً»، وقلة هم أهل قرية الدراز الذين لا يزالون يستخدمون مفردات وتعبيرات مثل «تُوْفَه: بمعنى الكُرَة» و«دِدِي بمعنى أسرع». وقلة كذلك من أهل قرية كرزكان اليوم يستخدمون تعبيرات مثل «يِدَنْدُكْ: بمعنى يطلّ»، و«دَفَكه: بمعنى سكبه». وهذا شأن بقية اللهجات في القرى والمناطق الأخرى.

وما كان لفضاء التواصل العمومي هذا أن يوجد لولا كسر طوق العزلة بين القرى وذلك بظهور الحاجة إلى ربط البلاد بشبكة واسعة من الطرق والردوم والجسور، ويذكر الشيخ إبراهيم المبارك أن «ردم الكَوَري» هو أول جسر بني في البحرين، وهو «جسر على الخليج الفاصل بين المنطقة الشمالية والجنوبية فوصل بينهما بهذا الجسر»، ونسبة هذا الردم إلى الكوري الذي بناه «وهو رجل من الأغنياء يقال له الشيخ أحمد الكوري نزيل الكورة»، وقد «جدد هذا الجسر مرات عديدة على نفقة الحكومة وموقعه بين مري [قرية بالقرب من توبلي حاليًا] وسلماباد وخليجه ممتد من البلاد القديم إلى العين الخضراء في الظهران [منطقة قريبة من سار وهي الآن خراب]»(١). وفي ديسمبر ١٩٤١ افتتح جسر الشيخ حمد الذي يربط بين المحرق والمنامة.

ولم تكن هذه الطرق والردوم والجسور مجرد أداة ربط بين القرى والمدن، كما لم تكن مجرد فاتحة لتأسيس فضاء التواصل العمومي

---

(١) حاضر البحرين، ص٣٨.

بين أهل البحرين ، بل كانت أداة من أدوات الانضباط ووسيلة فعالة للتحكم في حركة الأفراد والجماعات . ولمن أراد أن يقدر حجم الدور الانضباطي الذي قامت به هذه الردوم والجسور فيمكنه أن يعقد مقارنة سريعة بين قدرة الحكومة والإدارة البريطانية على التحكم في الجموع والحشود قبل بناء هذه الردوم والجسور وبعدها . ويمكن توضيح هذه الأهمية من خلال المقارنة بين ما جرى في حادثة العجم والنجادة في العام ١٩٢٣ ، وبين ما جرى بثلاثة عقود في فتنة محرم ١٩٥٣ . ففي الأولى كان النجادة المقيمون في المحرق قد جهزوا خمسة قوارب و«تجمهروا واستعدوا بالسلاح الكامل واستقلوا السفن في اليوم الثاني قاصدين المنامة للانتقام من العجم» ، فبعث المعتمد إنذارًا إلى عبد الله القصيبي بأن حرس المعتمدية سيطلقون النار على جماعته إذا لم ينسحبوا ويرجعوا إلى المحرق ، ففعلوا ذلك ، وفي الوقت ذاته وصل قاربان من الحد وعليهما عدد من المسلحين ، وأمر المعتمد القصيبي بإرجاعهم ففعل ذلك ، ولولا ذلك «لانسفكت ذلك اليوم دماء زكية غزيرة ولعظمت المصيبة على عموم أهل البحرين»[1] .

ولكن حين اندلعت فتنة محرم في العام ١٩٥٣ كان بإمكان الحكومة التحكم في تحركات الجموع الهائجة من خلال سد ردم الكوري وإغلاق جسر الشيخ حمد والطرق المؤدية إلى موقع الاضطرابات . ولهذا «فقد انتشرت الشرطة في مواقع ثلاثة : على جسر المحرق ، وعند ردم الكوري على الشارع المؤدي إلى عوالي ، وفي السوق لتغطية الطرق المؤدية إلى مآتم الشيعة . وكان هناك إدراك بأن تجمعات المحرق هي

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين ، ص٤٢٥ .

الخطر الأول . وكان بالإمكان فتح الجسر لكي يستطيع الناس العبور ، ولكن الشخص المسؤول عن ذلك لم يكن موجوداً»[1] . ويذكر بلجريف أنه ذهب في ٢١ سبتمبر ١٩٥٣ إلى «ردم الكوري» وأوقف «الباصات القادمة من العوالي والتي تسلح ركابها من العرب بالقضبان والخشب» وأرسلهم إلى العوالي بعد أن صادر كل أسلحتهم[2] . ومن خلال التحكم بالردوم والجسور والطرق أمكن للحكومة السيطرة على الوضع ، في حين أنها عجزت عن وقف التحركات التي كانت تجري في تلك المناطق التي لم تربط بينها جسور وردوم وطرق بعد ، كما حدث مثلاً حين ركب المتجمهرون من أهالي المحرق قاربًا في البحر وهاجموا أهالي عراد من البحر مرتين ، و«جرح في تلك الهجمات على الأقل ثمانية أشخاص ، اثنان منهم بجراح خطيرة» ، وبعدها صدر تعميم بمنع التجمع لأكثر من ستة أشخاص .

إننا إذن أمام مسار متصاعد من تنميط التنوع وخلق فضاء تواصل عمومي ، وفي هذا المسار المتصاعد تأتي أهمية توحيد التعليم مما سمح لأبناء السنة والشيعة أن ينخرطوا في مدارس موحدة . ويذكر بلجريف أن السبب الرئيسي لإنشاء مدرسة للشيعة في العام ١٩٢٨ هو «رفض أبناء الشيعة الالتحاق بالمدارس التي يقوم الأساتذة السنة بالتدريس فيها»[3] . وتوحّدت المدارس حين تحوّل التعليم النظامي من الإشراف الأهلي إلى الإشراف الحكومي المباشر ، وذلك في العام ١٩٣٣/٣٢

---

(١) البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١ ، ص١٦١ .

(٢) السيرة والمذكرات ، ص٣٧٢ .

(٣) م . ن ، ص١٨٩ .

حيث تم دمج الإدارة السنية والجعفرية ، وأصبح التعليم تحت إشراف الحكومة مباشرة ، ويرأسه وزير المعارف الشيخ عبد الله بن عيسى . ولم يجر هذا التوحيد دون ممانعة من الطلاب والأهالي ، ويذكر تقرير التعليم لعام ١٩٣٣/١٩٣٢ أن طلاب مدرسة السنة انتقلوا في العام ١٩٣٣ إلى مدرسة الشيعة (المدرسة الجعفرية بالمنامة) ، إلا أن الشيعة عارضوا «انتقال السنة إلى المدرسة»(١) . ومع هذا فقد مضى مشروع التوحيد إلى آخره ، و«انتهت مع الوقت معارضة الشيعة لالتحاق الطلاب السنة بمدرستهم»(٢) .

يأتي كل هذا في سياق بناء الدولة وما رافقه من توحيد المتنوعين وتنميط المختلفين ، ولهذا لم يكن بلجريف مخطئًا حين قال : «لقد غيّر التعليم طريقة تفكير الطائفتين وقربهما أكثر»(٣) . وكما قرّب التعليم بين الطائفتين فإن الانخراط في عمل موحّد في شركة نفط البحرين أو في وظائف الحكومة قد زعزع الفوارق والتنوع بين أهل البحرين سنة وشيعة ، قرويين ومدنيين ، وعلى مستويات عديدة من اللهجة واللباس وحتى البنية الجسمانية . وهو ما يرصده بلجريف بتفرد في نص نادر كتبه في الخمسينات وبعد عشرين عامًا من ظهور النفط في البحرين . يقول : «غطّى النفط البعد الحضاري والاجتماعي بين فئتين من مجتمع البحرين ، فأهل القرى كانوا يختلفون عن أهل المدينة في لهجتهم ولباسهم وحتى في بنيتهم (نتيجة لتفشي أمراض الملاريا

---

(١) مائة عام من التعليم النظامي في البحرين ، ص٢٨٨ .

(٢) م .ن ، ص٢٩٣ .

(٣) م . ن ، ص٢٧٦ .

بينهم) وكان همهم الزراعة وصيد السمك والغوص . ولكن وبعد عشرين عامًا من ظهور النفط ، أصبحت الفوارق العمرانية والجسمانية قليلة جدًا . وقد يكون هذا التغيير إلى الأفضل ولكن ربما كانت له آثار سلبية ستتضح لنا في المستقبل! . . . وأصبح لمجتمع البحرين ذوق مختلف ، فالحجارة بدلاً من بيوت السعف ، ومراوح السقف محل أبراج الهواء والبضائع اليابانية لم تعد مرغوبة! وتغيرت أحاديث المجالس ومعها ملابس الناس وطلب القاضي من ابنه القادم من القاهرة لبس الثوب بدلاً من البذلة قبل نزوله من السفينة! وغطت الأحذية الأقدام بدلاً من النعال . ولبس البعض البذلة والملابس الأوروبية»[١] .

لم يكن هناك شك إذن في أن جيلاً بحرينيًا جديدًا قد بدأ في الظهور بعد بناء الدولة ، جيلاً سهل القيادة والانضباط والتنميط على خلاف الجيل القديم من البحرينيين ما قبل بناء الدولة واستقرار الحكومة وامتداد أجهزة الانضباط إلى كل شيء في الحياة ، وهو ما سمح أساسًا بصنع البحريني المنضبط . ولقد نشأ هذا الجيل الجديد من «البحرينيين المنضبطين» ، في ظل ظروف مختلفة ، وبتعبير بلجريف فإن هذا الجيل ترعرع «تحت رعاية حكومة مستقرة وتعوّد على وجود المدارس والمحاكم ، والبلديات والمؤسسات الحكومية الأخرى التي لم توجد في عهد آبائهم»[٢] . من هنا إذن ظهر «البحريني الجديد» الطيع والخاضع والمنضبط والمنمط والنافع كعلامة على نجاح المهمة

---

(١) السيرة والمذكرات ، ص٢٠٤ .

(٢) مذكرات بلجريف ، ص١٦٣ .

التاريخية لبناء الدولة والتعميم الكامل لأجهزة الانضباط والتنميط والتي صار بإمكانها بعد ذلك أن تعيد إنتاج هذا النوع من المواطنين بكل كفاءة واقتدار . ومنذ تلك اللحظة اختفى ذلك «البحريني القديم» وتوارى بعيدًا عن الأنظار : أنظار أجهزة الانضباط التي تتحرك فوق سطح الأرض لا تحتها ، وأنظار «البحريني الجديد» . ويذكر بلجريف أن هذا الجيل الجديد لا يدرك ولا يستوعب ما حدث في البحرين من تغيرات جذرية صيّرت آباءه إلى «جيل قديم مهجور» . كما يذكر التقرير الحكومي السنوي لعام ١٩٥٣ أن الخريجين الجامعيين البحرينيين كانوا «يحتقرون الكثير من الأمور في بيوتهم نفسها وفي بلادهم ، ويكرهون أن يستأنفوا نمط الحياة الذي عرفوه من قبل»[١] .

لقد كان هذا النسيان قرين التقدم المتصاعد في بناء الدولة وفي ظهور البحرينيين الجدد بوصفهم «جماعة متخيلة» جديدة . وبحسب بندكت أندرسون ، فإن كل «جماعة متخيلة» جديدة تكون بحاجة إلى النسيان بقدر حاجتها إلى تذكّر قواسمها المشتركة[٢] . ومن جدلية التذكر والنسيان تأسست «الهوية الوطنية» الجديدة في البحرين .

- ٢ -

يذكر خالد البسام أن البحرين بدأت استعداداتها لمواجهة تداعيات الحرب العالمية الأولى من خلال تحديد أسعار المواد الغذائية ،

---

(١) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص٢٤٣ .

(٢) بندكت أندرسون ، الجماعات المتخيلة ، تر : محمد الشرقاوي ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩) ، ص٢٠٠ .

وجاء في ١٤ أغسطس ١٩١٤ تحديد المواد كالتالي : «الأرز ١٦ روبية للكيس ، قمح ٢٦ روبية للكيس ، طحين ١٨ روبية للكيس ، قهوة ٣٣ روبية للمن ، سكر ٢٥ روبية للكيس ، الدهن البصري ٤٠ روبية»[١] . وتكرر ذات الإجراء في الحرب العالمية الثانية حيث صدر في ١٩ ديسمبر ١٩٣٩ إعلان من حكومة البحرين بتوقيع المستشار بشأن قانون المؤونة ، وينظم هذا القانون «عملية التموين في احتياجات الناس الغذائية الضرورية كالأرز والسكر والطحين والشاي وغيرها»[٢] . كما صدرت إعلانات تحظر الاستماع إلى إذاعات برلين وطوكيو وإيطاليا ، وفرضت قيود على استخدام الراديو ، وفي ٢٤ مايو ١٩٤١ صدر إعلان حكومي يلزم جميع من يستعمل أجهزة الراديو في البحرين أن يستحصل «من دائرة الشرطة على إجازة سنوية»[٣] . كما أصدر «باليوز دولة بريطانيا في البحرين» أمرًا يضع الكثير من القيود والضوابط على أنواع المراسلات البريدية كافة بما في ذلك الطرود والحوالات المالية .

كل هذه الإجراءات والقوانين والضوابط معهودة في الحروب ، لكن لماذا يستمر هذا التحديد والضبط والتقنين للمواد الغذائية وللبشر ولكل شيء يقع ضمن حدود الدولة حتى بعد الحرب؟ هل تعيش الدولة في حرب دائمة ليدوم ضبط البشر وتسكين حركتهم وتحديد ما

---

(١) حكايات من البحرين ، ص٨٨ .

(٢) خالد البسام ، تلك الأيام ، (البحرين : مطبوعات بانوراما ، ط :٢ ، ١٩٨٧) ، ص١٠٢ .

(٣) البحرين ١٩٢٠ - ١٩٧١ ، ص١٤٤- ١٤٥ ، وحكايات من البحرين ، ص١٥٨ .

يسمعون وما يشاهدون، وليستمر كذلك ضبط حركة أسعار السلع ومراقبة المراسلات البريدية والطرود والحوالات المالية؟ هل بين الدولة والحرب علاقة وثيقة إلى هذا الحدّ؟ هناك من قال «إن الدولة تصنع الحرب، والحرب تصنع الدولة»، وهي مقولة صائبة إلى أبلغ الحدود، بل إن العنف هو الذي صنع نظام الدولة الحديثة، ولهذا كان استئصاله واحتكاره أهم وظيفة لهذه الدولة. وبحسب فوكو فإنه بقدر ما كانت تكنولوجيا الحروب توجّه الحروب نحو مرحلة الدمار الشامل، بقدر ما كانت تضمن بقاء الدولة وتعزز حضورها، وذلك وفق «مبدأ: إمكان القتل لإمكان العيش»[1].

ولدت الدولة إذن تحت هاجس الخوف من التدمير المحتمل لكيانها، ومن أجل كبح هذا التدمير جرى وضع كل شيء في حدود الدولة تحت المراقبة، وجرى تقنين كل شيء، وضبط كل شيء من البشر إلى الشجر والحجر. فكل دولة تعيش تحت هاجس الرعب الدائم والتوجس خيفة من اندلاع الحرب وانبعاث العنف واضطراب الأرض والبشر بكوارث طبيعية أو من خلال الانتفاضات والثورات. وبحسب بندكت إندرسون فإن الدولة الحديثة توهمت أعداءها الداخليين كنذير شؤم تنبأت به تنبؤًا جيدًا «قبل أن يظهر هؤلاء الأعداء ظهورًا تاريخيًا»[2]. وبالنسبة للبحرين فقد حدّد الكابتن نوكس أشكال الخطر المحتملة على الدولة، وذلك إبان الإصلاحات

---

(١) ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص١٤٠.

(٢) الجماعات المتخيلة، ص٧.

الإدارية في العام ١٩٢٣ حين تحدث عن وعد الحكومة البريطانية بمساعدة «الشيخ حمد في كل النواحي القانونية ضد كل من الاعتداء الخارجي على بلاده أو الفتن الداخلية»[١] .

والحق أنه لا يبرر هذا الانتشار الواسع لأجهزة الضبط والمراقبة الدقيقة والصارمة لكل شيء إلا هذا التنبؤ الجيد بظهور الأعداء ، وبانبعاث القوى التي تسعى إلى تدمير الدولة واضطراب النظام فيها سواء بالاعتداء الخارجي أو بالفتن الداخلية . وبحسب فوكو فإن المطلوب الأول من الانضباطات هو «تحييد المخاطر ، وتثبيت جماهير غير مفيدة أو مضطربة ، وتفادي مساوئ التجمعات الكبيرة العدد»[٢] . ومن هنا فلا يمكن تصور دولة بلا أجهزة ضبط وانضباط وأدوات مراقبة ومعاقبة ، إلا أن تكون هذه الدولة من القوة أو الاستهتار وعدم الاكتراث بحيث لا ترهب أي قوة مدمرة مهما كانت . وقليلة هي أمثال هذه الدول ، بل تكاد تكون منعدمة الوجود .

لا تقوم الدولة إذن إلا بعد تأمين كيانها من أخطار الأعداء المحتملين ، وهذا لا يتأتى إلا بظهور أجهزة واسعة الانتشار وتقوم بدور المراقبة وتحتكر فعل التحديق . أن تحتكر الرؤية وتستأثر وحدك بالتحديق يعني أن تكون أنت وحدك في موقع القوة . وهذه حقيقة تعرفها كل الدول اليوم . والحق أن الدولة - أية دولة - إنما تضمن قوتها الاستثنائية من خلال التحديق في كل شيء يقع تحت حدودها بحيث تنفتح العيون على آخرها ، ويتم تشديد النظر وإدارة

---

(١) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص٣٢٢ .

(٢) المراقبة والمعاقبة ، ص٢١٧ .

حدقة العين في كل اتجاه ؛ ليتأتى للدولة وأجهزتها الإحاطة بكل شيء . وهكذا كما لو أننا أمام نموذج مثالي من الدولة الأورويلية - نسبة للروائي البريطاني المعروف جورج أورويل - ، فهي إذن «الأخ الأكبر» ، وهي «الإله الخفي» الذي يعلم كل شيء في حدود بلاده ، ويراقب كل مجالات الحياة على أرضه ، ويبتلع المجتمع وينتهك خصوصية أفراده . وبحسب ميشيل فوكو فإن نجاح السلطة الانضباطية يعود إلى استعمال أدوات بسيطة منها : النظرة التراتبية التي تسمح لجهاز الانضباط أن يتمتع بقدرة نافذة على رؤية الجميع ومراقبتهم بحيث يكون الجميع مرئيين ومكشوفين أمام جهاز خفي لا يُرى إلا أنه يمكن أن يرى كل شيء بنظرة واحدة ، و«من نقطة مركزية تشكل بأنٍ واحد مصدر ضوء يضيء كل الأشياء ، ومكان تلاقٍ لكل ما يجب أن يعرف : عين كاملة ، لا يفوتها شيء ومركز تتجه نحوه كل الأنظار»(١) . ولا تترك هذه العين - الدولة وأجهزتها - أي منطقة ظل ، بل كل شيء ينبغي أن يكون مضاء ليكون مكشوفًا بدرجة كافية تسمح بالرؤية والتحديق .

وقد جسّد بلجريف هذا الحلم بالدولة التي تَرى كل شيء ولا تُرى من خلال عرض مسرحي أعدّه وقدّمه على الساحة المفتوحة أمام قلعة المنامة أثناء زيارة الملك عبد العزيز بن سعود إلى البحرين في العام ١٩٣٩ . ويتذكر بلجريف جيدًا أن الميجر ديلي شرح له الوضع السياسي المعقد في البحرين إبان وصوله في العام ١٩٢٦ ، وهو الوضع

---

(١) م . ن ، ص١٨٩ .

الذي وصفه بلجريف بأنه «خليط من الميلودراما المسرحية»[1] ، وكان على بلجريف أن يحوّل هذا الخليط المتداخل إلى عرض مسرحي متكامل ومتناسق ومتناغم ، والأهم من هذا ، مضاء بصورة مكثفة . وهذا ما فعله بالفعل في العرض المسرحي في العام ١٩٣٩ . وقد أجاد بلجريف في تصميم هذا العرض الأليغوري للدولة من خلال الحضور الغامر والمبالغ فيه للإضاءة والمصابيح والفوانيس التي تضيء كل شيء في قرية بحرينية صارت ، بفعل الديكور الذي صممه بلجريف نفسه ، تحت الجهر وتنتظر الزحف التاريخي والمظفر للدولة ومواطنيها الضابطين والمنضبطين من رجال الشرطة وحرس المدن بالإضافة إلى مئات عدة من تلاميذ المدارس . وقد اشتمل «المشهد الأول على مسيرة زحف للجنود حمل خلالها الرجال والأولاد المصابيح اليدوية والفوانيس المربعة المختلفة الألوان على أعمدة خشبية . أما المشهد الثاني فكان أكثر طموحًا استخدمت فيه الإضاءة الغامرة الاصطناعية أول مرة في تاريخ البحرين لإنارة مساحة واسعة على نحو متناسق» . وبفضل هذه الإنارة المكثفة تمكن الجميع من مشاهدة «قرية بحرينية كاملة بدكاكينها ومسجدها وأشجار النخيل الكثيفة . بالإضافة إلى بئر تملأ النساء الماء من داخله»[2] . صارت القرية - وهي هنا رمز يجسد الوطن بكليته - مكشوفة ومضاءة بأنوار الدولة الغامرة وفوانيس رجالها الضابطين والمنضبطين .

من هذه الأنوار والأضواء التي تسمح بالتحديق ، ظهرت دولة

(١) مذكرات بلجريف ، ص٣١ .

(٢) م . ن ، ص١٨١ - ١٨٢ .

«الأخ الأكبر» و«الإله الخفي» و«الجهاز الذي يرى ولا يُرى» . وبظهورها تحوّل كل شيء ، وجرى تجميع كل متفرق ، ومركزة كل مبعثر ومنتشر من البشر والأرض . واللافت حقًا أن تصاعد وتيرة بناء الدولة كجهاز انضباطي ضخم قد ارتبطت بالحرب بشكل أو بآخر ، والجميع يتذكر أن بلدية المنامة قد تأسست بعد الحرب العالمية الأولى في العام ١٩١٩ ، وكانت أول شكل من أشكال الحكم الإداري المحلي ، وتقوم بتصريف أمور كثيرة من شئون حكومة البحرين آنذاك مثل الصحة العامة والنظافة والنقل والمواصلات والكهرباء والماء وحفظ الأمن من خلال فرقة صغيرة من الحرس البلدي . وفي العام ذاته أنشئت مدرسة الهداية الخليفية كأول مدرسة نظامية في البحرين . أما أهم تأسيس حقيقي للدولة الانضباطية فقد جرى أثناء الحرب العالمية الثانية ، ففي العام ١٩٤٢ أسس الشيخ سلمان بن حمد آل خليفة حكومة مستقرة ومعها جاءت الدوائر الحكومية المتعددة .

نشأت الدولة الحديثة في البحرين في فترة ما بين الحربين العالميتين ، وهذه الفترة هي بمثابة العصر الذهبي في مسيرة تعميم قوانين ولوائح وأجهزة الانضباط العامة في البلاد . وبحسب محمد الرميحي فإن العشرينات كانت بداية التحولات الكبيرة في البحرين ، حيث شهدت هذه الحقبة «زوال النظام التقليدي ومجيء شكل من أشكال نظام الحكم العصري»[١] . وهو ما يتوافق مع ما ذهب إليه مهدي التاجر حين علّق أهمية كبيرة على تاريخ البحرين في الحقبة ما بين ١٩٢٠ - ١٩٤٥ ، وهي فترة «التحول من العصر التقليدي إلى

(١) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص٢٨١ .

العصر الحديث . وقد تعرضت البحرين خلال هذه السنوات إلى تغيرات محتومة وغير مستقرة»[1] ، ومن هذه التغيرات المحتومة وغير المستقرة ولدت الدولة وتكاثرت الدوائر الرسمية وأجهزة الانضباط العام ، وصار بإمكان الدولة أن تفرض على الناس سياسة حيوية تتناسب مع طبيعة الدولة الانضباطية . وفي السياق ذاته جرى وضع نظام جديد وثابت وجدول زمني محدد للتعليم والعمل ، وعندئذٍ صارت الأنظمة قادرة على إنتاج مواطنين منضبطين وبمواصفات محددة ودون أي عقبات .

ومن أجل تحصين الدولة تجاه أي قوة تدمير كان لا بد من البدء في كبح قوى التدمير البشري المحتملة من خلال ضبط حدود الدولة وتحديد مجال المراقبة والمعاقبة من خلال تنظيم عمليات الدخول والخروج بما يشمل القادمين والمغادرين ، أو المواليد بما أنهم قادمون جدد إلى حدود الدولة ، والوفيات بما هم مغادرون جدد لهذه الحدود . ولهذا اقترنت مهمة بناء الدولة ببدء التفكير في إجراء أول مسح للأراضي في أوائل نوفمبر ١٩٢٣ ، وفي العام ١٩٢٦ تأسست دائرة التسجيل العقاري (الطابو) وقامت بإجراء مسح تفصيلي وشامل للقرى والمدن والمناطق الزراعية والأماكن المائية . ويذكر أن تسجيل ملكية العقارات لم يكن إلزاميًا في ذلك الوقت ، وفي العام ١٩٢٩ «أصدرت الحكومة قانونًا يوجب تسجيل جميع عمليات بيع الأراضي والهبات وتحويل ملكيتها . وبعد مرور عامين أعلنت أنها لن تنظر في قضايا المحاكم المتعلقة بادعاء الاستئثار بملكية العقار المرهون وحرمان الراهن من حق

---

(1) Britain, the Shaikh and the Administration, p.1.

استرجاعها إذا لم يكن العقار مسجلاً بدفاتر الدائرة وموجوداً ضمن وثيقة ملكية رسمية»[1] . وفي هذا السياق قام السيد عدنان الموسوي (توفي في العام ١٩٢٨) ، قاضي الشيعة بعد الشيخ خلف العصفور ، بحصر أملاك الأوقاف الجعفرية وتدوينها من أراض وحظور وعقارات وُثِّقت جميعها في دفتر سمي باسمه (سجل السيد عدنان) . ويعتبر «سجل السيد عدنان» هذا أهم سجل تاريخي توثيقي وهو بمثابة المرجع الذي تستند إليه إدارة الأوقاف الجعفرية في تسجيل أراضيها وأملاكها .

هذه هي الخطوة الأولى في مسيرة بناء الدولة ، ثم جاءت بعدها الخطوة الثانية وهي «إدارة الأجساد والتنظيم الحسابي للحياة» والعمليات الحيوية ، وذلك من خلال التدخل لفرض سياسة حيوية مثمرة على السكان فيما يتعلق بإحصاء نفوسهم وضبط تكاثرهم ووفياتهم ومراقبة حركاتهم في دخولهم ومغادرتهم . ويذكر بلجريف أنه «وضع قانوناً لدخول البحرين ومغادرتها» ، وذلك بعد فترة وجيزة من وصوله إلى البحرين في العام ١٩٢٦ ، ويذكر كذلك أنه «لم يكن من الصعب تحديد عدد القادمين إلى البحرين ، ولكن الصعوبة كانت في التحكم بالتسلل غير الشرعي»[2] . ويذكر التقرير السنوي لحكومة البحرين أنه بدأ تنظيم عملية السفر من قبل حكومة البحرين في عام ١٣٤٧هـ (١٩٢٧/١٩٢٨م) ، حيث كلف مسؤول دائرة الجمارك

---

(١) مهدي عبد الله (إعداد وترجمة) ، نكهة الماضي ، (البحرين ، ط :١ ، ١٩٩٦) ، ج :٢ ، ص١٣٧ .

(٢) السيرة والمذكرات ، ص٢٠٦ .

بتسجيل أسماء القادمين عن طريق البحر . وفي السنة التالية شُرع في إصدار الجوازات ووثائق السفر ، وكانت «على شكل دفاتر صالحة لمدة سنتين وقابلة للتجديد لمدة أقصاها ثماني سنوات كما أصدرت أوراق سفر لاستخدامها في التنقل بين إمارات الخليج»[1] . وتبع ذلك إصدار قانون الجنسية البحرينية في ٦ مايو ١٩٣٧ والذي يحدد البحرينيين في أنهم «جميع الأشخاص الذين ولدوا في البحرين قبل أو بعد تاريخ هذا القانون» و«الأشخاص الذين ولدوا في الخارج قبل أو بعد تاريخ هذا القانون الذين آباؤهم أو أجدادهم من الأب كانوا مولودين في البحرين» . إلا أن التسلل غير الشرعي بقي مشكلة مؤرقة للحكومة ، «وحتى عام ١٩٤٦ لم يكن هناك نظام لتسجيل المواطنين أو الأجانب المقيمين يمكن عن طريقه التعرف على المهاجرين اللاشرعيين»[2] . وأغلب هؤلاء المهاجرين اللاشرعيين يأتون كعمال من إمارات الخليج وإيران ، «ويجازف الإيرانيون عادة بالدخول إلى البحرين بمجموعات كبيرة بحثًا عن العمل والاستقرار» ، كما أن «معظم هؤلاء لديهم أصدقاء في البحرين يعملون على إخفائهم لبعض الوقت إلى أن يجدوا أحدًا يشهد بأنهم ولدوا أو نشأوا أو على الأقل أمضوا سنوات طويلة»[3] في البحرين .

وبعد مسح الأراضي وضبط حدود الدولة وتنظيم حركة الدخول والمغادرة وتعريف من هو البحريني قانونيًا ، بعد هذا يأتي دور مسح

---

(١) نكهة الماضي ، ص٩٠ ، وانظر ص١١٨ .

(٢) م . ن ، ص٩٠ .

(٣) م . ن ، ص٩٠ .

البشر (إحصاء النفوس) وضبط توزيعهم وتنظيم عملياتهم الحيوية من لحظة الولادة وما قبلها . وقد شرع في ذلك من خلال تقنين عمل القابلات . وقد قامت بلدية المنامة في سبتمبر ١٩٣٣ بإحضار قابلة قانونية لأهالي المنامة وما جاورها من القرى ، ومن أجل إعلام الأهالي «أصدرت إعلانًا في ٨ سبتمبر من نفس العام حددت فيه مهام القابلة في كونها تعمل في الليل والنهار ، وأنها سوف تقدم طلبات أهل المنامة على طلبات القرى الأخرى ، وحددت البلدية أجرة التوليد الرسمية من أربعين روبية إلى عشرين روبية . أما الفقراء المعوزين فتوليدهم على نفقة البلدية»[١] ، واشترطت البلدية على القابلة «ضرورة استمرار علاج النساء اللواتي أصبن بآلام بعد الولادة إلى حين شفائهن» ، كما حظرت عليها «علاج أو توليد النساء المصابات بأمراض خطيرة» . وبعد نجاح التجربة في المنامة قامت بلدية المحرق بتعيين قابلة قانونية لأهالي المنطقة هناك . وفي بداية الستينات «اختفت القابلات الشعبيات من الحياة وبقين مجرد ذكريات عند مئات الأمهات في البحرين»[٢] ، وتزامن هذا الاختفاء مع انتشار الوعي الصحي بضرورة التوليد في المستشفيات وبواسطة قابلات قانونيات . وبعد أن كان الجميع يولدون في البيوت وبطرق بدائية متنوعة وعلى أيدي قابلات شعبيات غير قانونيات ، صار الجميع يولدون في المستشفيات وبواسطة أطباء وممرضات متخصصات حتى تضاءل عدد المواليد البحرينيين في المنازل ، إلى أن وصل عددهم في

---

(١) حكايات من البحرين ، ص١١٤ .

(٢) م . ن ، ص١١٦ .

العـام ٢٠٠٤ إلى (٣٨) مـولودًا ، ومـعظم هؤلاء ولدوا في الطريق إلى المستشفى بحسب ما تذكر إحصاءات وزارة الصحة لعام ٢٠٠٤ .

وتذكر مجلة «صوت البحرين» في عددها الثاني من العام ١٩٥٠ أن هناك أنبـاء تتحـدث عن عـزم حكومـة البـحـرين «على فـتح دائرة لتسـجيـل النفـوس (المواليـد والوفيـات)»[1] . وفي العـدد ٤ من العـام ١٩٥١ كتب أحد محـرريها يسخـر من اعتماد الآباء والأمـهات على «سنة الطبعـة» و«سنة الرحمـة» في التـأريخ لأعـمارهم ، ويرى أنه آن الأوان كي نحتاط لمثل هذا التخبط في تاريخ المواليد والوفيات ، وذلك بأن «ننشئ إدارة خاصـة لتسـجيـل المواليـد والوفـيـات . وتحـقـيق ذلك سهل ميسور يتلخص في تقسيم البلاد إلى أحياء يعين فيها عمدة من خيـرة أفرادها لكل حي وأن يكلف بالاتصـال بعـمدة حيـه في حـالة الوفاة والولادة ، ويقوم العـمدة بدوره بإبـلاغ الإدارة المختصـة لاسـتصـدار تصـريح الدفن للميـت أو شـهـادة الميـلاد للمـولود»[2] . ثم صـارت هذه الأنباء والمطالبات حقيقة حتى أصبح الجميع ملزمًا بتسجيل المواليد في سجلات الصحـة ، وينص «قانون تسجيل المواليد والوفيات» لعام ١٩٧٠ في المادة (٢) على ما يلي : «في حالة حدوث أية ولادة ، سواء كـان المولود حيًا أو ميـتًـا ، يلزم التـبليغ عنهـا ، خـلال فـتـرة لا تتـجـاوز أسبوعًا من حدوث الولادة» ، ويشـترط القانون أن يشـتمل التـبليغ على البيـانات مفـصلة ودقيـقـة عن يوم الولادة بالتـاريخ الهـجـري والميـلادي مـوضـحًـا بالأرقـام والحـروف ، وعن مكان الولادة ، وعن اسم الطفل

---

(١) مجلة «صوت البحرين» ، المجلد :١ ، العدد : ٢ ، ص٢٩ .

(٢) مجلة «صوت البحرين» ، المجلد : ١ ، العدد : ٤ ، ص٢٤ .

ونوعه : ذكر أو أنثى وهل ولد حيًا أو ميتًا ، وعن اسم الوالد الثلاثي وسنه وجنسيته وديانته ومهنته ومحل إقامته ، وعن اسم الوالدة ثلاثيًا وسنها وجنسيتها وديانتها ومهنتها ومحل إقامتها ، وعن اسم المبلغ وسنه ومهنته ومحل إقامته وقرابته للمولود ، وعن اسم الطبيب أو المولدة اللذين أشرفا على الولادة .

وينص القانون ذاته على وجوب التبليغ عن المتوفين في البحرين بما في ذلك الأطفال المولودين أمواتًا بعد ٢٨ أسبوعًا من الحمل ، على أن يشمل التبليغ بيانات مفصلة عن يوم الوفاة بالتاريخ الهجري والميلادي موضحًا بالأرقام والحروف ، وعن محل الوفاة ، وعن نوع المتوفى واسمه الثلاثي وسنه وجنسيته وديانته ومهنته ومحل إقامته ، وعن اسم والديه ثلاثيًا ، وعن سبب الوفاة .

لم يعد الناس ، بعد هذا ، مخيرين في أن يسجلوا مواليدهم ووفياتهم في سجلات الصحة أو يمتنعوا عن التسجيل ، فهذا القانون يلزم الجميع بالتبليغ عن أية ولادة وأية حالة وفاة . وبعد التسجيل ستعتمد هذه البيانات «الوثائق الرسمية الوحيدة لإثبات واقعات المواليد والوفيات ابتداء من تاريخ نفاذ هذا القانون» ، فلا يجوز ، بحسب المادة (٢٣) ، تغيير «أية بيانات قيدت في سجل المواليد والوفيات إلا بناء على قرار من المحكمة وبعد دفع الرسم المقرر» . وسيعاقب كل من يخالف مواد هذا القانون «بالحبس مدة لا تتجاوز شهرين وبغرامة لا تتجاوز خمسين دينارًا أو بإحدى هاتين العقوبتين» .

تقوم كل هذه الأجهزة والقوانين بالوظيفة الأولية لأجهزة الانضباط العمومية من تحصين الدولة من العنف وتحييد المخاطر

وتثبيت الجماهير المبعثرة وغير النافعة ووضعها تحت العين والمراقبة . وحين استقرت الدولة صار المطلوب أن تعمل أجهزة الانضباط هذه دورًا إيجابيًا من شأنه أن ينمي المنفعة المحتملة للأفراد ، أي أن يجري تهيئتهم ليكون لانضباطهم هذا منفعة ما . وهنا يأتي دور جهاز الانضباط والتنميط الأهم : مؤسسات التعليم وأنظمته والتي كانت بالنسبة لبلجريف كالألم المستديم في الرقبة ، ومع هذا فقد كان يعوّل عليها آمالاً كبيرة في صنع «الشعب سهل القيادة والحكم والانضباط» إيمانًا منه بصحة تلك المقولة التي ينقلها عن اللورد بروغهام التي مفادها : «إن التعليم يجعل الشعب سهل القيادة ، صعب التسيير من السهل أن تحكمه لكن من المستحيل أن تستعبده»[١] . ومن هذه الرغبة انطلقت مسيرة التعليم النظامي . وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهتها هذه المسيرة في تحقيق الحلم الأكبر في صنع «شعب سهل القيادة والحكم والانضباط» ، إلا أنها انتصرت في آخر المطاف ، وخصوصًا بعد الإصلاحات الكثيرة التي عرفها التعليم مع بداية الأربعينات ، وهو ما جعلها أقوى أجهزة الانضباط والتنميط في البلاد . ففي العام ١٩٤٠/١٩٤١ تم تحديد «ساعات الدراسة وساعات العمل للمدرسين والمدراء ، وكما تم وضع كادر وظيفي للمدرسين ، وأدخل نظام الزيادة السنوية ، وتم تسجيل جميع المدرسين والمدراء في نظام موظفي الحكومة للخدمات العامة (. . .) كما فرض اللباس العربي للطلاب والمدرسين ماعدا مدرسة الصناعة»[٢] . وفي سياق

---

(١) مذكرات بلجريف ، ص١٤٧ .

(٢) مائة عام من التعليم النظامي في البحرين ، ص٣١٥ .

تقنين الانضباط والتنميط العام ظهرت الحاجة إلى تحديد سن قانونية لانخراط الطلاب في التعليم . ويذكر تقرير العام ١٩٤٠/١٩٤١ أنه تم تحديد «سن دخول المدارس بحيث يكون أقرب إلى الثماني سنوات . وتم التخلص تدريجيًا من الطلاب الكبار والمتزوجين ووضع نظام لمعاجلة الكسالى أو التخلص منهم»[١] . ويذكر أحمد العمران في تقرير التعليم للعام ١٩٤٥/١٩٤٦ أنه تم تحديد «سن القبول في المدارس من ٤ إلى ٥ سنوات ، وكان في السابق من ٧ إلى ٨ سنوات . كما تم التخلص التدريجي من الطلاب كبار السن والمتزوجين»[٢] . وفي هذا السياق أيضًا أصدر بلجريف في العام ١٩٥٠ إعلانًا يعلم فيه الجميع بأن «الأولاد الذين هم تحت السابعة من أعمارهم سوف لن يقبلوا في مدارس حكومة البحرين» . وهذا ما أكده قانون التربية والتعليم للعام ١٩٨٥ في المادة ٤٦ من الباب الثاني/الفصل الأول ، وهو ما صادق عليه قانون التعليم الجديد لعام ٢٠٠٥ ، ونص في المادة (٦) على أن «التعليم الأساسي حق للأطفال الذين يبلغون السادسة من عمرهم في بداية العام الدراسي» ، إلا أن هذا الحق هو واجب على الآباء الذين سيكونون ملزمين بتنفيذ هذا الحق على مدى تسع سنوات دراسية على الأقل . ومن أجل ضمان تنفيذ هذا الحق فقد نصت المادة (٨) من القانون على العقوبات المترتبة على «والد الطفل أو المتولي أمره إذا تسبب في تخلف الطفل الذي بلغ سن الإلزام عن الالتحاق بالتعليم ، أو انقطاعه دون عذر مقبول عن الحضور إلى

---

(١) م . ن ، ص٣١٥ .

(٢) م . ن ، ص٣٧٠ .

المدرسة مدة عشرة أيام متصلة أو منفصلة خلال السنة الدراسية» .

وبهذه الطريقة تمكنت الدولة من تسكين حركة البشر وضبط تنوعهم الذي كان علامة على الفرضى والتبعثر والاختلاط والتداخل ، وليس أدل على رغبة التنميط هذه من إشارة أدريان فالانس ، مدير التعليم في أوائل الأربعينات ، إلى تحديد سن دخول المدارس ، وفرحته بقرب التخلص التدريجي من الطلاب الكبار والمتزوجين ، وهو نفسه يشير في التقرير ذاته إلى أن «فارق الأعوام» بين الطلاب يمثل عقبة أساسية أمام نجاح التعليم[١] . وفي تقرير التعليم للعام ١٩٤٦/١٩٤٥ يشير أحمد العمران إلى أن أدريان فالانس هذا هو الذي قدّم اقتراحات لتحسين التعليم وتوسعة مجالاته والتحذير من العوائق الذي تقف في وجه التعليم ومنها «ترك المدارس في سن مبكرة وازدحام الفصول والغياب والتسيب»[٢] . ويشير تقرير العام ١٩٤٤ إلى أن «سن دخول المدرسة حاليًا بين ٦ إلى ٧ وأحيانًا ينخفض إلى خمس سنوات ، بينما في السابق كان سن الدخول بين ١١ إلى ١٢ سنة . وفي الوقت الحالي يوجد القليل من الطلاب ممن تتجاوز أعمارهم ١٦ سنة في المدارس الثانوية»[٣] . وفي سياق عملية التنميط أيضًا تمت عملية «توحيد الكتب بعد أن كانت مهمة الاختيار متروكة للمدراء والمدرسين»[٤] ، وفي العام ١٩٤٣ تمت عملية

---

(١) م . ن ، ص٣١٧ .

(٢) م . ن ، ص٣٧٠ .

(٣) م . ن ، ص٣٥٠ .

(٤) م .ن ، ص٣٢٣ .

توحيد المناهج الدراسية في جميع المدارس الابتدائية في البلاد . وفي السياق ذاته جرى فرض اللباس العربي على الطلاب والمدرسين ، وفي ١٤ يناير ١٩٤٢ صدر تعميم يذكر المدرسين والمدراء بالقانون المتعلق بشأن «ارتداء الملابس الوطنية البحرانية . ومضمون المادة التي جاءت في اتفاقية المدرسين الفلسطينيين ينص على ما يلي : (ينتظر منك ارتداء الملابس الوطنية المستعملة في البحرين)»(١) . ويلزم هذا التعميم المدرسين بارتداء الملابس الوطنية حتى بعد ترك المدرسة ظهرًا ومساءً بحجة أن المدرسين ينبغي أن يكونوا قدوة حسنة أمام طلابهم مما يجعل عملهم «لا ينحصر بساعات التدريس» . وينص على أنه «لا يسمح لأي مدرس أن يحضر إلى مقر عمله أو لدائرة المعارف مرتديًا ملابس غير الوطنية المنصوص عليها»(٢) .

وبهذا صار الانضباط عامًا ، والتنميط شمل كل البشر حيث فرض عليهم أن ينتظموا في مسار ثابت وموحد يبدأ من تسجيلهم في سجلات المواليد ، ثم انتظامهم في التعليم في سن معينة ، ثم يسيرون في هذا الانتظام بثبات وتدرج متصل ، وإذا ما نجحوا فإنهم ينهون مرحلة الانتظام المدرسي في سن معينة ، وبعدها ينخرط المرء في سوق العمل ، ثم يجبر على ترك العمل مرغمًا عندما يبلغ سن الستين للرجال ، والخامسة والخمسين للنساء . وفي نهاية المطاف على الأهل أن يبلغوا عن حالات الوفاة ، ويستخرجوا شهادات الوفاة .

---

(١) خالد البسام ، خليج الحكايات ، (لندن/قبرص : رياض الريس للكتب للنشر ، ط :١ ، ١٩٩٣) ، ص١١٤ .

(٢) م . ن ، ص١١٤ .

هذا مسار ثابت وموحّد وينتظم معظم المواطنين ، وتقوم به الدولة وأجهزتها الانضباطية بوعي أو بلا وعي من أجل تعديل سلوك الناس وخلق مواطنين بمواصفات متشابهة قدر الإمكان . وهذا شرط لقيام الدولة ، إلا أنه شرط يمهد للقضاء المبرم على التنوع والتباين بين البشر في سلوكهم وخبراتهم وأساليب عيشهم ولهجاتهم وملابسهم ومهنهم . ولهذا يقول فوكو «إن الانضباطات هي تقنيات تهدف إلى تأمين تناسق التعدديات البشرية»[1] أي فرض التنميط من خلال القضاء على التنوع بين البشر .

ومع هذا التنظيم الحديث سوف يسري قانون التنميط والانضباط على جميع المواطنين ، وعندئذٍ لن يكون هناك أي استثناء ، فالجميع ملزم بالانتظام في الدراسة في سن السادسة ، والالتحاق بعالم الوظيفة في عمر متقارب ، والجميع ستنتهي خدماتهم الوظيفية ويحالون على التقاعد في عمر ثابت ومحدد . كما أن معظم الناس يتزوجون في عمر متقارب ، وفي هذا السياق يذكر بلجريف أن التعليم رفع سن زواج الفتيات البحرينيات إلى عمر ١٥ و١٦ بعد أن كانت الفتاة تتزوج في عمر ١٢ و١٣ . أما اليوم فإن معظم البحرينيين ، ذكورًا وإناثًا ، يتزوجون بين عمر (٢٠ - ٢٩) . وفي إحصائية ٢٠٠٣ لم ترصد حتى حالة زواج واحدة لذكر في عمر أقل من ١٥ ، أما من بين الإناث فقد رُصِدت ١٣ حالة فقط . في حين بلغ عدد الذكور المتزوجين في عمر (٢٠ - ٢٤) ١٥٤٦ ، وعدد الإناث ٢١٨٩ من بين ٤٨٧٠ حالة زواج في العام ٢٠٠٣ .

---

(١) المراقبة والمعاقبة ، ص٢٢٣ .

ومن طبيعة هذا المسار أنه مسار متصل غير منقطع ، فالفترة بين (٦ - ١٧ عامًا) هي فترة الانتظام في التعليم ، والفترة بين (١٨ - ٦٠ عامًا للرجال ، و٥٥ عامًا للنساء) هي فترة الانخراط في الوظيفة والعمل . ولهذا نص القانون رقم (١٣) لسنة ١٩٧٥ بشأن تنظيم معاشات ومكافآت التقاعد لموظفي الحكومة في المادة الأولى/ج على أن «الموظف هو البحريني الجنسية الذي تربطه بالدولة علاقة لائحية لها صفة الدوام وبلغ الثامنة عشر من العمر ولم يتجاوز الستين ويعمل في خدمة الحكومة» .

وعلى هذا فإن الإنسان البحريني ينتظم في قانون التنميط والانضباط العام بين عمر (٦ - ٦٠ سنة) للرجال ، وعمر (٦ - ٥٥ سنة) للنساء . وكنتيجة حتمية لهذا الانتظام العام والطويل فإن معظم البحرينيين يتلقون الخبرات ذاتها ، ويمرون بتجارب حياة تعليمية ووظيفية متشابهة ، مما يعني أنهم جميعًا مواطنون ذوو نمط حياة متقارب ، ونتاج تحكم رسمي واجتماعي واحد وموحد . وهو ما يعني أن مجتمع البحرين بعد بناء الدولة هو مجتمع موحّد ومنمّط تحكمه أجهزة انضباط ومؤسسات تنميط واحدة ، ولهذا تكون له طبائع موحدة وأنماط وعادات تنزع إلى التماثل .

ولا يسلم من قانون الانضباط والتنميط العام هذا أحد اللهم إلا قلة نافرة لم تنتظم في مساره الثابت المتصل . والنافر الشاذ هو من يفلت من هذا المسار ومدار التنميط والانضباط العام ، وهو مهدد بالعيش تحت هاجس المجازفة دائمًا ، فأمامه مساران اثنان : الأول مسار متحرر من قانون التنميط والانضباط العام قدر الإمكان ولكنه مسار ذو خيارات مفتوحة على احتمالات النجاح والفشل . ومن جهة أخرى

هناك مسار ثابت ومنتظم ومعلوم العواقب ، وهذا أهم ما يغري في هذا المسار . وينقسم هؤلاء النافرون إلى نوعين : الأول يضم الأطفال دون سن السادسة ، وكبار السن المتقاعدين . والثاني يضم العاطلين عن العمل ، والمتسربين من الدراسة ، ورجال الدين غير الموظفين ، وأصحاب الأعمال الحرة والمتحررة من قانون التأطير العام لفعالية العمل والذي يحصر قوة العمل بالنسبة للبحريني بين (١٨ -٦٠ عامًا) للرجال ، و(١٨ - ٥٥ عامًا) للنساء .

وفيما يتعلق بالفئة الأولى فإن هؤلاء لا يشكلون خطورة كبيرة على قانون الانضباط العام ؛ لأنهم يعيشون في حالة اعتماد شبه كامل على الغير . وهؤلاء إما أن يكونوا منخرطين محتملين في مسار الانضباط الثابت والمنتظم كما هو حال الأطفال ، وإما أنهم منخرطون سابقون في هذا المسار كما هو حال المتقاعدين .

وتكمن خطورة الفئة الثانية على مسار الانضباط العام في كون الواحد منهم تتاح له الفرصة كاملة للتمتع بمنجزات الحداثة الطبية والصحية ، وتسري عليه كذلك البشرى برفع الأجل المتوقع إلى ٧٤,٥ عامًا ، إلا أن ما يميزه أنه يتمتع بقدر أكبر من إيجابيات ما قبل التحديث الرسمي ونشوء الدولة والتنظيم الحكومي ومستلزماته والتزاماته . فهو بهذا قد نال الحسنيين . ولهذا فمن المتوقع أن يكون عمر هؤلاء أطول من نظرائهم ممن نالوا الحسنى الأولى فقط ، فارتفعت آجالهم المتوقعة إلى ٧٤,٥ في حين أن انخراطهم في مسار الانضباط العام يجعل أعمارهم الفعلية تنتهي عند عمر ٦٥ فأكثر بقليل . ولهذا فإن هذه الفئة النافرة هي أخطر ما يهدد فعالية التحكم العام في الأفراد ، وتنميطهم بصورة شبه موحدة . ومع هذا يظل هؤلاء قلة قليلة لا يحسب لها شأن كبير ،

ولا يتصور أنها تمثل تهديدًا فعليًا لقانون الانضباط العام . وربما كان العاطلون هم أكبر خطر يواجه هذا القانون ، ولهذا يخطئ من يظن أن من مصلحة الدولة أن تدفع بالآلاف المؤلفة ليكونوا عاطلين ، لأن أهم ما يميز هؤلاء أنهم نافرون ومتمردون على قانون الانضباط العام ومتحررون من كل التزاماته ، ولهذا فهم يهددون هذا القانون في الصميم . ومن هنا يكون من مصلحة أي تنظيم أن يعمل على انخراط الجميع في آلة التعليم والعمل ، وأن يقلل نسبة المتسربين من الدراسة ، ونسبة العاطلين عن العمل . أما رجال الدين فقد بدأت الحكومة بجهود واضحة تهدف إلى انخراطهم ضمن مسار الانضباط والتنميط العمومي وذلك من خلال إقرار كادر الأئمة والمؤذنين مما سيسمح بتحول رجال الدين إلى موظفين يستلمون مرتباتهم من الدولة ، وتنسحب عليهم كل الالتزامات والانضباطات التي تجري على بقية موظفي الدولة ، أي إنهم سيتحولون ، في نهاية المطاف ، إلى مواطنين «منضبطين» .

- ٣ -

إن صدقت نبوءات الثورة البيوتكنولوجية فإن العالم سيتغيّر بصورة كبيرة خلال العقود القليلة القادمة ، ويذكر فرانسيس فوكوياما أن هذه الثورة ستؤثر في السياسة بأكثر من طريقة ، وستمثل إطالة عمر البشر تحديًا حقيقيًا في السياسة ، لما «سيحدث نتيجة لذلك من تغيرات ديموغرافية واجتماعية»[١] . ويذكر أن من بين أكبر إنجازات الطب

---

(١) فرانسيس فوكوياما ، نهاية الإنسان : عواقب الثورة البيوتكنولوجية ، تر : أحمد مستجير ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣) ، ص٩٦ .

بالولايات المتحدة في القرن العشرين هو رفع الأجل المتوقع عند الولادة من ٤٨,٣ سنة للرجال و٤٦,٣ سنة للنساء في العام ١٩٠٠ إلى ٧٤,٢ سنة للرجال و٧٩,٩ سنة للنساء في العام ٢٠٠٠ . ويخلص إلى أن هذا التحول ، وما ترافق معه من انخفاض حاد في معدل المواليد في الدول المتقدمة ، سيجعل العالم يختلف اختلافًا جوهريًا في العام ٢٠٥٠ .

وما يشير إليه فوكوياما بخصوص الولايات المتحدة الأمريكية صار اليوم حقيقة في معظم دول العالم ، فقد كان الأجل المتوقع في معظم التاريخ البشري يقع في أربعينات العمر أو خمسيناته ، وارتفع اليوم إلى ٦٦ عامًا ، ويتوقع أن يرتفع إلى ٧٦ عامًا في العام ٢٠٥٠ . وذلك بفضل تطور الطب وتقدم الخدمات الصحية . وهذه واحدة من أهم المنجزات الحيوية للحداثة . غير أن ما أريد مناقشته هنا هو ذلك البعد الفصامي (الشيزوفريني) في منجزات الحداثة فيما يتعلق بالسياسات الحيوية bio-politics أي أشكال الإدارات والتدخلات الانضباطية التي «تُدخل الحياة وآلياتها في ميدان الحسابات الواضحة»(١) على الجسم الحي وعموم حياة البشر البيولوجية : تكاثر ، ولادات ، وفيات ، زواج ، صحة عامة ، الأجل المتوقع ، السكن ، الهجرة ، قوة العمل . . إلخ .

وسبق أن ذكرنا أن تاريخ الممارسات الحيوية في البحرين لم يعرف اهتمامًا مركزًا على إدارة الجسد والتنظيم الحسابي لمجمل عملياته الحيوية إلا مع بناء الدولة الحديثة في البحرين . فمع بناء الدولة دخلت حياة الناس في مدار التنظيم الحسابي ، وصارت نفوس الناس

---

(١) إرادة المعرفة ، ص١٤٤ .

وأجسامهم وعملياتهم الحيوية موضوعًا للمراقبة والرصد والإحصاء ، وذلك من أجل التمكن من السيطرة عليها والتحكم فيها واستثمارها بصورة نافعة على أكمل وجه .

وما كان لهذه الدولة أن تقوم بهذه المهمة التاريخية إلا من خلال إنشاء أجهزة ومؤسسات وأدوات تقوم بإدارة هذه النفوس وتنظيمها . وحين تصل هذه الأجهزة الانضباطية إلى مرحلة متقدمة من الكفاءة فإنها تعمل كأدوات إنتاج دائمة لصنع مواطنين منضبطين لا بقوة العنف المكشوف ولا حتى بقوة القانون وتدخلات الأجهزة القضائية الملزمة ، بل من خلال الانخراط الطوعي - أو هكذا يبدو - من قبل الأفراد في المسار الثابت والمتصل الذي تتعهده أجهزة الدولة وأدواتها الانضباطية . وفي هذا السياق يلاحظ فوكو أن النتيجة المترتبة على نمو السلطة البيولوجية هي الأهمية المتزايدة التي اتخذتها لعبة المعيار - الضابط على حساب النظام الشرعي للقانون ، وليس معنى هذا أن «القانون يمحي من الوجود أو أن المؤسسات القضائية تميل إلى الزوال ؛ بل إن القانون يعمل أكثر فأكثر كمعيار ضابط ، وإن المؤسسة القضائية تندمج أكثر فأكثر في مجموعة أجهزة (طبية ، إدارية إلخ) ذات وظائف ضابطة بوجه خاص . إن مجتمعًا ضابطًا هو النتيجة التاريخية لتكنولوجيا سلطوية مركّزة على الحياة»[1] .

وبفضل هذه التكنولوجيات السلطوية المركزة على الحياة صارت الدولة قادرة على التحكم في مسارات الأفراد وتنظيم عملياتهم الحيوية بصورة متفردة ومتجردة قدر الإمكان حتى من قوة القانون ،

---

(١) م . ن ، ص١٤٦ .

وتظهر دلائل ذلك في سياسات الدولة الحيوية فيما يتعلق بسن الزواج ، ومعدل الخصوبة ، والوفيات . فلم تكن الدولة ، على سبيل المثال ، بحاجة في يوم من الأيام إلى إلزام الأفراد بالزواج في عمر بين (٢٠ - ٢٩) لا بقوة العنف المكشوف ولا بقوة القانون ، كما أنها لم تكن بحاجة إلى تقييد حرية الأفراد في الإنجاب لتلزم الجميع بإنجاب ثلاثة أولاد فقط لا بقوة القانون ولا بقوة العنف بل بقوة خفية يستسلم لها الأفراد دون إرادة منهم وذلك بعد أن ينخرط الجميع ، طائعين ، في شرك الالتزامات الانضباطية منذ الانخراط في مسار التعليم الذي يبدأ من عمر السادسة لينتهي عند السابعة عشرة ؛ لتبدأ بعد ذلك دورة الانخراط الثاني والأطول في الوظيفة بين عمر (١٨ -٦٠) . وبعد هذا سيصبح الجميع ، وبصورة تلقائية ، عاجزين عن الزواج إلا في سن الثامنة عشرة أو يزيد ، وعاجزين عن إنجاب أكثر من ٣ أولاد (معدل الخصوبة الكلية للمرأة البحرينية هو ٣,١ في العام ٢٠٠٣ بعد أن كان المعدل يتراوح في السبعينات بين ٥ و ٤,٥) . والعجز هنا ليس عجزًا ذاتيًا بيولوجيًا بل هو عجز خارجي طارئ إلا أنه متحكم ولا فكاك للمرء منه بسهولة ، وهو متحكم بقوة أكثر في الأفراد الانضباطيين ، ولهذا ليس غريبًا أن تكون نسبة الخصوبة لدى هؤلاء أقل من غيرهم ، وهو ما لاحظه منذ السبعينات فؤاد خوري حين كتب بأن «الفئة التي تتصف بخصوبة قليلة ، حوالي ٢,٨ ، هي المجموعة التي تجمع بين التحصيل العلمي المرتفع (شهادة ثانوية وما فوق) والدخل المرتفع نسبيًا»[1] ، وهؤلاء هم البحرينيون الانضباطيون ممن

---

(١) القبيلة والدولة ، ص٢٣١ .

اشتغلت عليهم أجهزة التعليم حين كانوا طلابًا ، وأجهزة العمل حين توظفوا في القطاع الخاص أو العام . وبحسب خوري فإن هؤلاء هم «الجيل الثاني لطبقة المثقفين وأصحاب المعاشات العليا نسبيًا»[1] ، أي إنهم الجيل الثاني من البحرينيين الانضباطيين بحكم أن الجيل الأول كان مخضرمًا ويتوزع في انتمائه إلى عالمين : عالم ما قبل الدولة وعالم ما بعد الدولة .

وكما تمكنت الدولة من إخضاع إرادة الزواج - ومن ثم إرادة التكاثر - لقوة الانضباط العابرة للأفراد ، فإنها تمكنت كذلك من تطوير أجهزة انضباط مركزة هذه المرة لا على الحياة وإدارة شئونها ، بل على الموت . وهنا لا أقصد الموت الفردي الذي توقعه الدولة على الأفراد بصورة مشروعة قانونيًا كما في عقوبة الإعدام للمجرمين ، ولا حتى القتل الجماعي الذي تقوم به الدولة ضد الخارجين على النظام والمنتهكين للقوانين ، ولا حتى تلك الأعداد التي تموت في حرب من الحروب أو في انتفاضة من الانتفاضات ، بل ما أعنيه هو الموت العمومي الذي يمنى به الأفراد المنضبطون حال انتهاء فترة الانتظام الطويل في مسار الانضباط والتنميط العام . ومع هذا النوع من الموت غير المتعمد والمنتشر تظهر أهمية مرحلة التقاعد بعد ٦٠ عامًا من الخدمة والانتظام في مسار الانضباط المتصل والطويل . وهذه مفارقة حقيقية تعرفها كل أجهزة الانضباط العمومية ، إذ كيف يمكن لأي جهاز أن يمارس الموت وهو في الوقت ذاته يضمن الحياة ويدير شؤونها؟ والمفارقة هي أن الدولة لا تمارس الموت إلا من أجل الحياة ، فعقوبة الإعدام يمكن تفسيرها من خلال

---

(١) م . ن ، ص٢٣١ .

التذرع بوحشية المجرم الذي يمثل خطرًا على حياة الآخرين ، وبالطريقة ذاتها يمكن تفسير موت الأفراد في الحروب والمعارك من خلال التذرع بجلال الموت من أجل حياة الآخرين ، لكن كيف يمكن تفسير الموت المنتشر بين من هم في عمر ٦٥ فأكثر؟ من أجل أي نوع من الحياة يموت هؤلاء بصورة منتظمة ونمطية؟

هذه مفارقة لم تكن مكشوفة لا لكون الناس لم يكونوا يكترثون بإحصاء وفياتهم والتبليغ عنها لدى سجلات الصحة فحسب ، بل لأنهم لم يكونوا يموتون كما هم اليوم بانتظام وتنميط (أية مفارقة هذه التي جعلت حتى الموت منتظمًا ونمطيًا؟) . وقبل الدخول في مناقشة هذه المفارقة على مستوى السياسات الحيوية في البحرين فإننا نقف على ما تنطوي عليه الإحصاءات الرسمية من مؤشرات يوضحها هذا الجدول الذي استخلصناه من الإحصاءات الرسمية في الأعوام (٢٠٠٠ ، ٢٠٠١ ، ٢٠٠٢ ، ٢٠٠٣) :

العام	نسبة إعالة الشيخوخة	نسبة الوفيات في عمر ٦٥ فأكثر	الوفيات في عمر ٦٥ فأكثر	إجمالي الوفيات بين البحرينيين	نسبة من هم في عمر ٦٥ فأكثر	عدد البحرينيين ممن أعمارهم ٦٥ فأكثر	عدد البحرينيين
٢٠٠٠	٪٦,٢	٪٥٧	٩٠٢	١٥٧٢	٪٣,٧	١٤,٧٣٣	٣٩٨,٢
٢٠٠١	٪٦,٢	٪٥٨	٩٢٣	١٥٩٤	٪٣,٧	١٥,٠١١	٤٠٥,٧
٢٠٠٢	٪٦,٢	٪٥٧	٩٤٨	١٦٧٢	٪٣,٧	١٥,٤٦٢	٤١٧,٩
٢٠٠٣	٪٦,٢	٪٥٨	١٠٠٢	١٧٣٨	٪٣,٧	١٥,٨٣٢	٤٢٧,٩

وقبل كل شيء ينبغي التذكير بحقيقة أن منجزات الحداثة في مجال السياسات الحيوية في البحرين كما في أي بلد آخر، كانت تتحرك في اتجاهين متعارضين: الأول يسير في اتجاه رفع الأجل المتوقع للبشر، والثاني يسير في اتجاه عكسي تمامًا. مما يخلق تجاذبًا حادًا لا يسلم منه إلا فئات محدودة أتيحت لها الفرصة للاستفادة من منجزات الحداثة الطبية والصحية، ولكنها استطاعت أن تنقذ نفسها من التورط في شبكات الاتجاه الثاني الذي ينتهي بوقف حياة البشر عند عمر معين. وبالنسبة للبحرين فإن الاتجاه الأول يتمثل في ارتفاع الأجل المتوقع للحياة عند الميلاد من ٥٨ سنة في الفترة بين (١٩٦٥ - ١٩٧١) إلى ٧٤,٥ سنة في العام ٢٠٠١. ويرجع كتاب الإحصاء الرسمي هذا الارتفاع إلى ما شهدته البلاد من تطوّر كبير في مجال الطب والخدمات الصحية. أما الاتجاه الثاني فيتمثل في حقيقة أن معظم البحرينيين يموتون بعد التقاعد وتحديدًا عند عمر ٦٥ فأكثر بقليل. والجدول السابق يوضح أن معظم الوفيات تحدث في هذا العمر، ولهذا تكون نسبة هذه الفئة من البحرينيين ضئيلة جدًا، فهي لم تتجاوز في أربعة أعوام متتالية (٣,٧٪) من بين العدد الكلي للمواطنين البحرينيين. والحق أن نسبة هذه الفئة من الناس صارت اليوم موضع تركيز عالمي متنام، وصار ينظر إلى رفع هذه النسبة بدرجة أو درجتين على أنه إنجاز مهم. ويذكر أن نسبة من هم فوق ال ٦٠ في العالم كانت ٨٪ في العام ١٩٥٠، وارتفعت إلى ١٠٪ في العام ١٩٩٩، ويتوقع أن تصل هذه النسبة إلى ٢١٪ في العام ٢٠٥٠. وبلغة الأرقام يمكننا القول بأنه يوجد ٦٢٩ مليون شخص عمره فوق ال ٦٠ في العام ٢٠٠٢، ويتوقع أن يصل عددهم إلى ٢

بليون في العام ٢٠٥٠[1] .

وبناء على هذه الحقائق صارت نسبة هذه الفئة من الناس بمثابة المؤشر الدال على ما بلغته الدولة من تقدم ، وخصوصًا إذا عرفنا أن هناك تباينًا دالاً في نسبة هذه الفئة من الناس بين الدول المتقدمة والدول النامية . ويكفي أن نذكر هنا أن نسبة من هم في عمر ٦٥ فأكثر في ألمانيا قد بلغت (١٧٪) ، وفي إيطاليا (١٨,٦٪) ، وفي أمريكا (١٢,٦٪) ، وفي بريطانيا (١٥,٨٪) ، وفي اليابان (١٨٪) ، وفي فرنسا (١٦,٣٪) ، وفي أستراليا (١٥,٤٪) ، وفي كندا (١٢,٩٪) ، وفي الدنمارك (١٤,٩٪) . في حين أنها في أفغانستان (٢,٨٪) ، وفي أنغولا (٢,٨٪) ، وفي بنغلادش (٣,٤٪) ، وفي كمبوديا (٣,٥٪) ، وفي جيبوتي (٢,٩٪) ، وفي مصر (٣,٨٦٪) ، وفي أثيوبيا (٢,٨٪) ، وفي السعودية (٢,٨٪) ، وفي التشاد (٢,٨٪)[2] .

ثم إن ضآلة هذه الفئة في البحرين هي التي تجعل نسبة إعالة الشيخوخة في البحرين لا تتجاوز (٦,٢٪) طوال أربع سنوات متتالية . والسبب أنه ليس هناك الكثير من الكبار في السن والمعمرين العاجزين ممن هم بحاجة إلى الإعالة . وفي المقابل فإن نسبة إعالة الطفولة بلغت (٧٣,١٪) في العام ١٩٩١ ، و(٦١,١٪) في العام ٢٠٠١ ، و(٦٠,١٪) في العام ٢٠٠٣ .

ويبدو أن بداية السبعينات ، السنوات الأولى من الاستقلال ،

---

(1) John W. Wright (edt), The New York Times Almanac 2005,(USA: Penguin Books, 2005) P.469

(2) The World Almanac 2004, (New York: World Almanac Books, 2004).

كانت فترة حاسمة في جملة من التغيرات التي سيكون لها تداعيات كبيرة على الوضع الديموغرافي في البلاد . فبعد أن كانت شركة النفط (بابكو) تستقطب العدد الأكبر من القوى العاملة في البحرين في حقبة ما قبل الاستقلال ، إذا بحقبة الاستقلال تحوّل الدولة إلى أكبر مستخدم في البلاد . وفي هذا السياق تذكر إحصائيات شركة نفط البحرين (بابكو) أن عدد عمال شركة النفط كان يتضاعف بصورة واضحة منذ منتصف الثلاثينات حيث بلغ عددهم في العام ١٩٣٧ حوالي (٣٣٥٠) عاملاً بينهم (٢٠٠٠) عامل بحريني يمثلون ٥٩,٧٪ من مجموع القوى العاملة آنذاك ، أما في العام ١٩٤٨ فبلغ عدد العمال (٦٠٧٨) عاملاً بينهم (٤٦٥٠) عاملاً بحرينيًا ، وفي العام ١٩٥١ أصبح عددهم (٧٧٤٩) عاملاً وعدد العمال البحرينيين (٤٩٣٧) ، وفي العام ١٩٥٦ بلغ العدد (٨٧٨٥) عاملاً بينهم (٥٩٠٠) بحريني ، وفي العام ١٩٥٩ بلغ عدد عمال النفط (٨٩١١) عاملاً بينهم (٦١٢٧) عاملاً بحرينيًا . ثم بدأ الصعود المطرد يتضاءل شيئًا فشيئًا حيث بلغ عدد عمال النفط البحرينيين في العام ١٩٦٥ (٥١٦٤) عاملاً ، وانخفض إلى (٤٠٧٦) عاملاً في العام ١٩٧٠ ، و(٣٤٦١) عاملاً في العام ١٩٧١ ، و(٣٣٣٠) عاملاً في العام ١٩٧٢ .

يذكر محمد الرميحي «أنه حتى سنة ١٩٥٩ كانت «شركة نفط البحرين» هي أكبر مستخدم فردي للعمال في الجزيرة»[1] . ثم بدأ الوضع يتغيّر على إثر صعود الحكومة إلى الواجهة كأكبر مستخدم في البلاد . ويذكر أن هذا الصعود قد بدأ في صورة تدريجية ، وقد عزّز من

---

(١) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص١٤٦ .

سرعته استحداث العديد من الوزارات والإدارات والمؤسسات الحكومية بعد الاستقلال ، إضافة إلى ما عرفته البلاد من انتعاش اقتصادي واضح عكسته إحصائيات العام ١٩٧١ . وعلى إثر هذا الانتعاش «ارتفع عدد مستخدمي الحكومة بنسبة ٥٠٪ مقارنة بالعام ١٩٦٥ مما جعل الحكومة أكبر مستخدم في البلاد»[١] . وتشير الإحصائيات الرسمية إلى زيادة ملحوظة في التشغيل في القطاع الحكومي ، حيث كان عدد الموظفين في هذا القطاع في العام ١٩٥٩ (٦٤٩٢) عاملاً وموظفًا ، فيما ارتفع هذا العدد إلى (١٢٥٧٠) موظفًا في العام ١٩٦٨ ، و(١٤٦٠٨) موظفًا في العام ١٩٧١ ، إلى أن بلغ عددهم في العام ٢٠٠١ (٣٥٤٧٤) موظفًا .

وفي هذا السياق نشأت الحاجة إلى تشريع جديد لأنظمة التقاعد ونهاية الخدمة . وفي ٢٨/يونيو من العام ١٩٧٥ صدر القانون رقم (١٣) لسنة ١٩٧٥ بشأن تنظيم معاشات ومكافآت التقاعد لموظفي الحكومة والذي بدأ تطبيقه في أكتوبر ١٩٧٥ . وفي ١٤/مارس ١٩٧٦ صدر المرسوم بقانون رقم (١١) بإصدار قانون تنظيم معاشات ومكافآت التقاعد لضباط وأفراد قوة دفاع البحرين والأمن العام . وقد عرفت البحرين أنظمة التقاعد في وقت مبكر حيث كان هناك نظام الخدمة السابقة الذي بدأ العمل به قبل سنة ١٩٣٠ ، ونظام النقد الاحتياطي الذي بدأ العمل به في العام ١٩٣٠ ، ونظام التقاعد الذي بدأ العمل به اعتبارًا من يوليو ١٩٥٥ . إلا أن كل هذه الأنظمة لم

---

(١) عبد الهادي خلف ، بناء الدولة في البحرين : المهمة غير المنجزة ، تر : عبد النبي العكري ، (بيروت : دار الكنوز الأدبية ، ط :٢ ، ٢٠٠٣) ، ص .

تكن من القوة بحيث تقوم بدور الجهاز الانضباطي الأخير كما حصل في العام ١٩٧٥ أي منذ صدور قانون تنظيم معاشات ومكافآت التقاعد لموظفي الحكومة وإنشاء الهيئة العامة لصندوق التقاعد في أكتوبر ١٩٧٥ . والدليل على هذا أن عدد أصحاب المعاشات التقاعدية إبان تطبيق قانون التقاعد لعام ١٩٧٥ لم يتجاوز ٢٣١ صاحب معاش ، فيما أخذ هذا العدد في التزايد سنة بعد أخرى ، وبالعودة إلى الإحصائيات الرسمية سنجد أن عدد المحالين على التقاعد لبلوغهم سن التقاعد قد بلغ في العام ٢٠٠٠ (١٥٨) متقاعدًا ، وفي العام ٢٠٠١ (٤٨٤) متقاعدًا ، وفي العام ٢٠٠٢ (١٢٠٢) متقاعدًا ، وفي العام ٢٠٠٣ (١٣٣٣) متقاعدًا . وهي أعداد ستستمر في زيادتها باطراد . ومع هذا لن يكتب لهذه الفئة أن تشكل قوة يحسب لها حساب ، لا لأنها قليلة العدد ، بل لأن معظمهم يشيخون بعد التقاعد مباشرة ، وأغلبهم يموتون بعد سن ٦٥ ، والأهم من ذلك أن غالبيتهم يكونون مستسلمين لعمل أجهزة الانضباط والتنميط على نفوسهم وأجسامهم طوال تاريخ خدمتهم الطويلة في الوظيفة وانخراطهم المبكر في أجهزة الانضباط العمومية ، الأمر الذي يعني دخولهم في شرك التزامات متحكمة لا تترك لهم إلا هامشًا محدودًا للحرية في اختيار ما يسميه فوكو «فن العيش» art of living .

لم يكن التقاعد مجرد مكافأة للموظف بعد خدمته الطويلة ، بل كان بالأحرى مخرجًا لأزمة ارتفاع الأجل المتوقع للحياة لدى البشر في معظم دول العالم . ويذكر في هذا السياق أن بسمارك هو أول من أسس نظام ضمان اجتماعي في أوروبا ، وقرر ، في هذا النظام ، أن يكون سن التقاعد هو ٦٥ سنة ، والسبب في ذلك أنه لم يكن أحد

يحيا حتى هذا العمر في ذاك العهد تقريبًا . وبحسب الديموغرافي الفرنسي جين فوراستييه فإن بلوغ عمر الثانية والخمسين كان يعتبر إنجازًا في القرن الثامن عشر في أوروبا لأن قلة ضئيلة فقط من الناس كانوا يعيشون حتى هذا العمر . ولكن لما تبيّن أن أعدادًا متزايدة من الناس يحيون حتى أعمار متقدمة ، صار لا بد من التفكير في طريقة تضمن التعاقب السلمي للأجيال على الوظائف والعمل ، فكان نظام التقاعد هو الحل لهذه المعضلة . وكما يذكر فرانسيس فوكوياما فإنه «لم يقرر سن للتقاعد الإجباري إلا في نهاية القرن التاسع عشر ، عندما ظهر أن أعدادًا متزايدة من الناس يحيون حتى أعمار متقدمة»[1] . وإذا عرفنا أن الأجل المتوقع للبحرينيين عند الميلاد كان ٥٨ سنة في الفترة بين (١٩٦٥ - ١٩٧١) ، فلن يكون من العسير الاستنتاج أن قلة محظوظة فقط سيكتب لها أن تكون من بين المحالين على التقاعد لبلوغهم سن التقاعد (٦٠ سنة للرجال ، و٥٥ سنة للنساء) ، لا لأن نظام التقاعد الإجباري لم يكن يلزم الموظف بالتقاعد عند عمر ٦٠ فحسب ، بل لأنه لم يكن أحد من البحرينيين يحيا حتى عمر الستين اللهم إلا قلة قليلة ومحظوظة . وكان من الممكن أن يكون لارتفاع آجال البحرينيين المتوقعة إلى ٧٤,٥ سنة في العام ٢٠٠١ آثار إيجابية لكون ذلك سيجعل الناس قادرين على العيش روتينيًا وعلى العمل حتى في ستينات العمر وسبعيناته ، إلا أن ما هو حاصل هو أن معظم الناس يشيخون بعد التقاعد ويموتون في عمر ٦٥ فأكثر بقليل .

---

(١) نهاية الإنسان ، ص١٠٥ .

وتاريخيًا ، ولما لم يكن العمر الإلزامي للتقاعد موحّدًا ، فإن الناس كانوا يقعدون بعد عجزهم الفعلي عن العمل فرادى لا جماعات ، متفرقين لا منمطين ولا موحدين . وقبل سبعة عقود لم تعرف البحرين أنظمة تقاعد رسمية ولا قوانين تحدد العمر الإلزامي للتقاعد ، ومع هذا كان تعاقب الناس على العمل/الوظائف يجري دون عوائق ، بل كان يجري بطريقة طوعية وفي صورة أشبه بالتبرع الطوعي حيث يتنازل الكبير في السن عن عمله بعد عجزه ، ويهديه إلى القادمين الجدد . وحين يشعر التاجر أو البحار أو المزارع أو العامل الحر بالعجز فإنه يقعد ويترك العمل تدريجيًا لأبنائه أو أحفاده . ولهذا كان التقاعد عبارة عن انسحاب طوعي وتدريجي عن العمل ، وهو انسحاب نابع من شعور الكبير في السن بأنه بات عاجزًا فعليًا لا قانونيًا عن العمل ، ويتم ذلك برغبة متبادلة من الطرفين - الآباء/القاعدون والأبناء/الواقفون - . ولهذا فنحن إذن أمام حالة حقيقية من القعود ، أما ما جرى بعد صدور قانون التقاعد لعام ١٩٧٥ فتسميته بالتقاعد تسمية مجازية ، لأن ما يحصل هو ، على وجه الدقة ، «إقعاد» لا قعود ولا تقاعد متبادل ، وفي هذا الإقعاد لا يتطابق بالضرورة العجز الفعلي (البدني والنفسي) مع العجز/القعود القانوني حين يبلغ الرجل ٦٠ عامًا ، والمرأة ٥٥ عامًا .

وعلى هذا ، كان الناس يقعدون عن العمل وقت ما يريدون ، وهذا الوقت لا تحدده لا ضوابط ولا لوائح ولا قوانين ، وهو لا يخضع لا لمعيار العمر ولا لسنوات العمل ، بل يكون في الوقت الذي يقرر فيه المرء أنه بالفعل عاجز ويرغب في القعود . ولهذا السبب لم يكن هناك تجمع مدني موحد لا يجمع بين أفراده من جامع سوى أنهم أحيلوا

على التقاعد في وقت واحد أو متقارب . فآنذاك كان كل شخص يقعد برضاه وبقرارٍ شخصي منه ، وفي معظم الحالات فإن الموت يعاجله حتى قبل أنْ يتخذ هذا القرار . ولكن بعد صدور القانون في العام ١٩٧٥ صار العمر الإلزامي للتقاعد موحدًا ، وصار من المتوقع أن تظهر فئة جديدة من المواطنين اسمهم «المتقاعدون» ، أو المقعدون إذا شئنا الدقة ، وصار من الممكن أن يكون لهذه الفئة من الناس تجمعاتهم المدنية الخاصة بهم من جمعيات ونوادٍ ، وكذلك صار من الممكن رؤية هؤلاء موزّعين جماعات جماعات في المقاهي الشعبية وفي المجالس و«البسطات» داخل الأحياء الفقيرة والمتوسطة .

وبحسب توقع فوكوياما فإن كبار السن سيظهرون «كجبهة من أهم الجبهات التي يتودد إليها السياسيون في القرن الواحد والعشرين»[(١)] ؛ وذلك لأن هذه الفئة ستكون بحجم كبير يسمح لها بتغيير موازين القوى الانتخابية ، ثم إنها ستكون بخير وعافية حتى سبعينات العمر وثمانيناته وخصوصًا إذا بلغ منوال العمر ٦٠ سنة في أوروبا واليابان . وفي الولايات الأمريكية يتوقع أن تكون نسبة من هم في عمر ٦٥ فأكثر حوالي ٢٠٪ في العام ٢٠٣٠ أي إنهم سيكونون القوة الانتخابية الأكبر والأهم . أما في البحرين - والحال ينسحب على بقية الدول النامية - فلا يتوقع ، لا في المدى القريب ولا البعيد ، أن يكون لكبار السن ممن هم في عمر ٦٥ فأكثر أي قوة تجبر الآخرين على أن يتوددوا لهم ؛ لأنهم لا يشكلون سوى (٣,٧٪) من مجموع البحرينيين ، و(٣,١٪) من مجموع السكان ، ولأنهم عاجزون ويموتون بصورة مطردة

(١) م . ن ، ص١٠٢ .

بعد عمر ٦٥ . مما يعني أن علاقة كبار السن بموازين القوى السياسية ستكون علاقة انفعال سلبي ، فهم دائمًا يتلقون بسلبية كل ما يجري حولهم ، وهم دائمًا في الموقف الذي ينتظر تودد الآخرين وعطفهم وشفقتهم ومبادراتهم .

أما ما يعنيه هذا بالنسبة لأجهزة الانضباط العمومية فهو أمر يبعث برسائل إيجابية على أن دائرة الأجهزة الانضباطية وتكنولوجيات الانضباط قد اكتملت . وصار بإمكانها أن تشتغل على الأفراد بصورة روتينية ، وأن تنتج ، بكل يسر ، أفرادًا طيعين تسهل قيادتهم ، ويسهل استخدامهم والاستفادة القصوى منهم .

لكن ما علاقة كل هذا بنشوء أجهزة انضباط مركزة هذه المرة على الموت؟ وهل العمر الإلزامي للتقاعد من بين هذه الأجهزة؟ للإجابة عن ذلك سيكون علينا أن نعيد التفكير في أجهزة الانضباط بوصفها أجهزة إخضاع وتحكم خارجية تُفرض على الأفراد ، وتجبرهم على تكييف «فن العيش» والوجود بما يتناسب مع هذه الأجهزة . بمعنى أنه جرى ، مع بناء الدولة الحديثة ، عملية حرف/عدول شاملة لمسار «فن العيش» لدى البشر ليتواءم لا مع اختيارات الإنسان الخاصة ، بل ليتواءم مع أجهزة انضباط خارجية طارئة غريبة عن هذه الاختيارات . وبحسب فوكو فإن «فن العيش» هو ممارسة للعيش تتخذ طابع «عناية حقيقية بالذات» تتجاوز أجهزة الانضباط والتنميط والتصنيف والقولبة . وهذا فن يكتسبه المرء من خلال التحرر من ضغوط أجهزة الانضباط الخارجية ، ويبدو أنه يكتسبه بطريقة تشبه تنشيط الإنسان لأية قدرة من قدراته التي زُوِّد بها بصورة بيولوجية كقدرة الإبصار والسمع والمشي وحتى اللغة . ومن المعروف ، في نظريات اكتساب

اللغـة ، أن الطفل يتـعلم اللغـة بصـورة أسـهل من الكبـار ، وأن قـدرة الإنسـان على اكتسـاب اللغة تتضاءل كلما اقترب من سن البلوغ . وبالنسبة لنوام تشومسكي فإن اللغة قدرة بيولوجية/أحيائية لا تختلف كثيرًا عن معظم القدرات الأحيائية الأخرى لدى الإنسان ، بل لدى الكائن الحي عمومًا . ومن المعروف أن لمعظم هذه «القدرات الأحيائية وقتًا لا بد لها أن تبدأ عنده ، فلا يمكن لها أن تبدأ قبله أو تتأخر عنه . وانطلاقًا من هذه الحـقيـقة فـإن كل طفل يتـعلم المشي من غـيـر أي تدريب . فلو حـدث أن كُسـرت رجل طفل عند الولادة ووضـعت في جبيرة حتى الشـهر الثامن عشر ثم أزيلت الجبيرة فسوف يمشي الطفل عندئذ من غير عوائق تذكر . أما لو أبقيت الجبيرة حتى سن السابعة فإن الراجح أنه لن يتعلم المشي» . وهذا شبيه بما أثبتته التجارب مع الحيوان ، فالحمامة مثلاً لا بد لها أن تبدأ الطيران في سن محددة ، أسبوعين أو نحوهما ، «فإن أبقيت الحمامة في صندوق لا يمكنها فيه أن تحرك جناحيها ، حتى تبلغ هذه السن فإنها ستطير بشكل يماثل أي حـمامـة قضت هذه المدة في عشـهـا . أما لو أبقـيتـهـا أسبـوعًا آخـر أو أسبوعين وأطلقتها فلن تستطيع الطيران أبدًا . ومن شبه المؤكد أن اللغة تماثل هذه الحالة»[1] . ومن شبه المؤكد كذلك أن فن العيش يماثل هذه الحـالة ، فـالإنسـان الذي ينخـرط في مـسـار الانضـبـاطات والتنمـيط والقولبة في وقت مبكر من حياته فإنه يصبح عاجزًا عن العيش خارج هذه الانضبـاطات ، فـتـصير هذه الأخيـرة أشبـه بالجبـيرة على رجل

---

(١) نوام تشومسكي ، **اللغة ومشكلات المعرفة** ، تر : حمزة المزيني ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط :١ ، ١٩٩٠) ، ص١٥٣ .

الطفل المكسورة حتى سن السابعة ، وأشبه بالصندوق الذي تحشر فيه الحمامة بحيث لا تتمكن من تحريك جناحيه حتى تبلغ سن الطيران . فكما يعجز الطفل عن المشي في المثال الأول ، وتعجز الحمامة عن الطيران في المثال الثاني ، فكذلك يعجز الإنسان الانضباطي عن العيش خارج أجهزة الانضباط بعد سن ال ٦٠ . ولهذا السبب لا يعمر المتقاعدون طويلاً ، وإذا ما كتب لقلة منهم طول العمر فإنهم يعيشون في عجز كامل وفي اعتماد كلي على الآخرين . وذلك لأنه جرى إخضاع «فن العيش» لهؤلاء في شكل الطاعة لأجهزة انضباط هي أشبه بأنبوب ممتد يحشر فيه المرء حتى يبلغ الستين من عمره ، وفي آخر هذا الأنبوب يقال له : «الآن آن لك أن تنطلق إلى الخارج ، عش خارج الأنبوب كما تريد»! إلا أن قدراته على الوجود في فنون أخرى من العيش قد تعطّلت وأصيبت في الصميم . وإذا استرشدنا بنيتشه في هذا السياق فسنقول إن الإنسان وجد نفسه مرغمًا على التكيّف العضوي والنفسي مع طريقة غريبة في العيش ، طريقة لا تتناسب مع ما زُوِّد به من أجهزة استرشاد أولية ، تمامًا «مثل حيوانات مائية مرغمة على التكيف مع الحياة البرية أو الهلاك»[١] . بالطبع تمكّن الإنسان الانضباطي من التكيف مع التزامات الدولة وانضباطاتها حتى على المستوى العضوي ، إلا أنه صار عاجزًا عن العيش خارج هذه الانضباطات .

وهنا تظهر حيوية تلك الفئة المحدودة من الناس ، والتي سبق أن أشرنا إليها ممن أتيحت لها الفرصة للاستفادة من منجزات الحداثة

---

(١) جينالوجيا الأخلاق ، ص٧٢ .

الطبية والصحية فارتفع أجلها المتوقع إلى ما فوق ٧٤ عامًا ، ولكنها ، وفي الوقت ذاته ، استطاعت أن تنقذ نفسها من التورط في شرك أجهزة الانضباط والتنميط العمومية . ومعظم هؤلاء إما أن يكونوا تجارًا أو رجال دين غير موظفين لدى الدولة أو أصحاب أعمال حرة يقعدون عن العمل وقت ما يشعرون أنهم صاروا عاجزين فعلاً عن العمل . وأتصور أن هذه الفئة مؤهلة أكثر من نظرائها «المنضبطين» لتبقى على قيد الحياة إلى سن ٦٥ فأكثر ، وفي الوقت ذاته محتفظة بصحة وحيوية واضحتين تسمحان لها بالعمل حتى سن ٦٥ فأكثر . ومن المؤسف حقًا أن الإحصائيات الرسمية المتوا فرة لا تسعف في الذهاب بعيدًا في تحليل هذه الظاهرة ، إلا أننا نستطيع إضاءة بعض الجوانب فيها من خلال المقارنة بإحصائيات نستقيها من دول أخرى . ففي الولايات المتحدة الأمريكية ، على سبيل المثال ، كان هناك ١٨٪ ممن هم في عمر ٦٥ فأكثر يعملون في العام ٢٠٠٢ ، في حين كانت النسبة ٦٣٪ في العام ١٩٠٠[1] . والسؤال هو ما الذي هوى بالنسبة من ٦٣٪ في العام ١٩٠٠ إلى ١٨٪ في العام ٢٠٠٢؟ هل هذا من سلبيات العمر الإلزامي للتقاعد؟ وهل لهذا السبب ألغي العمر الإلزامي للتقاعد في الكثير من أماكن العمل الأمريكية؟ قد لا نملك إجابة نهائية عن هذه الأسئلة إلا أنه من المؤكد أن تعميم أجهزة الانضباط العمومية على الأفراد لم يكن بلا عواقب ومساوئ ، وبالطبع لن يكون انخفاض نسبة العاملين في عمر ٦٥ فأكثر هو أهونها شرًا!

هذا إذن هو التاريخ الطويل لبناء الدولة وصنع البحريني الطيّع

(1) The World Almanac 2004, P.148

المنضبط ، وهو تاريخ ينطوي على التحول الجذري الأضخم الذي أصاب الإنسان البحريني الحديث ، وغيّر من فنون العيش التقليدية لديه ، وهو التحول الذي حدث لما وجد البحريني نفسه محكومًا بشبكة هائلة من أجهزة الانضباط وأدوات التنميط وتكنولوجيات القولبة .

واليوم ، وإذا ما أراد المرء أن يعد كشفًا بحساب المكاسب والخسائر من وراء بناء الدولة وما رافقها من انتشار أجهزة الانضباط العمومية في كل مكان ، فإن عليه أولاً أن يتذكر لا قدرة هذه الأجهزة على تنميط الناس وقولبتهم فحسب ، ولا قدرتها على تنميط حتى موتهم فحسب ، بل عليه أن يتذكر ما قاله بلجريف ، مستشار حكومة البحرين طوال ٣١ عامًا ، عن حياة أهل القرى بعد ثلاثين عامًا من وصوله إلى البحرين . حيث صار الناس «أفضل صحة ولم يعودوا يصابون بالملاريا ، يعيشون في بيوت أفضل من السابق ، ومستوى معيشتهم أعلى بكثير عما كان عليه آنذاك . معظم أطفالهم يذهبون إلى المدرسة ، وكما تتوافر لديهم المستوصفات الطبية ، منازلهم مزودة بالكهرباء والماء ويتنقلون بواسطة الباصات وسيارات الأجرة (التاكسيات) والدراجات بدلاً من استخدام الحمير . لا تفرض ضرائب على المواطنين ، ولا توجد بطالة بينهم . . . لكنني لا زلت أشك بأنهم أسعد حالاً وأكثر ارتياحًا عما كانوا عليه قبل ذلك»[1] .

وفي سياق آخر يلاحظ بلجريف نفسه ازدياد عدد البحرينيين المتعلمين ، أي المنضبطين ، إلا أنه يستدرك على هذه الملاحظة بملاحظة أخرى تقوضها وهي أن هؤلاء المتعلمين لم يصبحوا «أكثر

---

(١) مذكرات بلجريف ، ص٣٨٠ .

سعادة الآن عن ذي قبل»[1] . فقدان السعادة هو إذن الضريبة التي على الإنسان المنضبط أن يدفعها مقابل الحصول على المكاسب والمنافع التي يتحصّل عليها من تعليم وصحة ووظيفة وراتب تقاعدي . إلخ . وإذا ما كان على المرء أن يوازن بين فقدان سعادته وبين الظفر بكل هذه المكاسب ، فإن عليه أن يتذكر السؤال الفذّ الذي طرحه المسيح حين قال : «ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه أو ماذا يعطي الإنسان فداء عن نفسه» (إنجيل متى ، ١٦ : ٢٦) . وإذا كانت السعادة هي علامة ربح الإنسان لنفسه ، فإنه لا شيء يعدل خسارة الإنسان لسعادته ، لأنه لا شيء يعدل النفس - ومن ثم سعادتها - ليكون فداء لها ، ولهذا فإذا ما كُتب علينا أن ننخرط في شبكة الأجهزة الانضباطية دون تخيير ، فإنه ليس علينا أن نفرط في سعادتنا تحت أية منافع حتى لو كانت «ربح العالم كله» .

يقرر أفلاطون وأرسطو والفارابي وغيرهم من الفلاسفة بأن الغاية السامية المتوخاة من السياسة - أو الدولة بالتعبير الحديث - هي «إسعاد الناس» . وإذا كانت الدولة لم توفّر للإنسان الانضباطي هذه السعادة ، فإننا نستنتج أن الدولة انحرفت عن غايتها السامية المتوخاة وهي «إسعاد الناس» ، وبدلاً من هذا صار الناس أكثر انضباطًا إلا أنهم أقل سعادةً ، وهذا ما لاحظه بلجريف نفسه على البحرينيين الانضباطيين من أهل القرى الذين صاروا أكثر انضباطًا بفعل أجهزة الدولة وقوانينها ، إلا أنهم لم يكونوا «أسعد حالاً وأكثر ارتياحًا عما كانوا عليه قبل ذلك» أي قبل بناء الدولة واكتمال أجهزتها الانضباطية .

---

(١) م . ن ، ص٢٧٧ .

لكن لماذا نفترض أن الدولة انحرفت عن غايتها الأصلية وهي إسعاد الناس؟ أليس من الممكن أن يكون هذا الجهاز الانضباطي الضخم (الدولة) قائمًا - أساسًا - على غايات أخرى غير إسعاد الناس؟ وإذا كان هذا الافتراض الأخير صحيحًا فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو : هل بإمكان الإنسان الحديث العيش دون دولة؟ وهل هناك إمكانية اليوم في التفكير من أجل ابتكار أشكال جديدة من التنظيم السياسي؟ أم إنه من الأجدى التفكير في تصحيح مسار الدولة وأنسنة غايتها ، وفي إصلاح الخلل العميق في بنية الدولة لتكون أجهزتها الانضباطية معدة بالفعل لـ«إسعاد الناس»؟

- ٤ -

كل الكائنات ، كما يقول نيتشه ، قد «خلقت شيئًا يتعداها» . وهذا الشيء الذي تخلقه الكائنات ويتجاوزها في الوقت ذاته هو «فائض القيمة» في الفعل . والإنسان أكثر هذه الكائنات قدرة على إنتاج مثل هذا الفائض في أفعاله ، وبحسب هيجل فإنه عادة ما «ينتج عن أفعال الناس شيء آخر غير ما يتوقعون أو ينجزون ، شيء آخر غير ما يعرفون وغير ما يريدون مباشرة . إنهم يحققون مصالحهم ، لكن يحدث بجانب ذلك شيء آخر مضمر في الداخل ، شيء لا ينتبه إليه وعيهم ، ولم يكن في حسبانهم»[1] . ومن فائض القيمة

(١) هيغل ، مكر العقل ، ضمن كتاب : **الأيديولوجيا** ، سلسلة دفاتر فلسفية ، تر : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط :١ ، ١٩٩٩) ، ص٧ .

في الفعل الإنساني ظهرت الدولة كجهاز يقوم على وعودات كبرى بتحقيق مصالح الناس وسعادتهم في بادئ الأمر ، إلا أن هذا الجهاز راح يتضخم شيئًا فشيئًا على حساب الناس ومصالحهم وسعادتهم . وحين تتضخم الدولة فإنها تتجاوز الناس فتنقلب بعد ذلك الأدوار بحيث يكون الإنسان في خدمة الدولة ، ويعمل من أجل تحقيق مصالحها حتى لو تعارضت مع مصالحه .

الدولة إذن هي نتاج فائض القيمة في الفعل البشري ، وهي ذلك الشيء المضمر في الداخل الذي تحدث عنه هيجل ، الشيء الذي لا ينتبه إليه الوعي ولا يكون في الحسبان . وعادة ما يكون «فائض القيمة» هذا مقصودًا بالاستحواذ ، ومن هذا الاستحواذ تتأسس أجهزة وأنظمة «طفيلية» تعتاش عليه تمامًا كما تعتاش الرأسمالية على الاستحواذ على فائض القيمة في العمل بحسب التحليل الماركسي الكلاسيكي . فكما قامت الرأسمالية على الاستحواذ على فائض القيمة من العامل ، كذلك قامت الدولة على الاستحواذ على فائض القيمة في الفعل البشري من المواطنين ، وإذا كان الاستحواذ الأول خلق طبقة العمال الكادحين ، فإن الاستحواذ الثاني خلق نمطًا جديدًا من البشر اصطلحنا على تسميته بـ«الإنسان الانضباطي» ، وهو إنسان نشأ في ظل الدولة ، واشتغلت عليه أجهزتها الانضباطية وأدواتها في التنميط والقولبة منذ نعومة أظفاره ، وصار لذلك طيّعًا ونافعًا ، وأكثر من ذلك ، صار عاجزًا عن العيش في «مجتمع بلا دولة» أو «مجتمع ما قبل الدولة» ، بل هو لا يتخيّل إمكانية العيش في مجتمع كهذا ، مجتمع بلا دولة يعني بالنسبة إليه مجتمع الفوضى والبدائية وحياة الغاب . . .إلخ . وفي هذا تفترق البروليتاريا عن الإنسان الانضباطي ،

فالأولى تقوم على «الوعي الطبقي» وهي تشخّص الوضع القائم على أنه وضع غير طبيعي ، ولهذا تسعى من أجل تصحيحه وتغييره من خلال الثورة إذا لزم الأمر ؛ ليتحقق بذلك الانتقال إلى مرحلة الاشتراكية ثم الشيوعية حيث تنقرض الدولة التي لم تكن إلا نتاجًا للتمايز الطبقي وأداة في خدمة الطبقة المهيمنة ، وبزوال الدولة يولد «المجتمع اللاطبقي» .

أما الإنسان الانضباطي فيفتقر إلى وعي نظير لما يسمى في الماركسية بالوعي الطبقي ، ولنسمه هنا «الوعي الانضباطي» ، وعلامته أن يدرك الإنسان الانضباطي أنه واقع في قبضة أجهزة انضباط متحكمة تخنق أنفاسه وتحرمه من سعادته وتضيّق من حريته في اختيار «أسلوب العيش» الذي يرتضيه هو لنفسه . وكذلك أن يدرك أن هذا الوضع الانضباطي وضع غير طبيعي ، بل ينبغي السعي لتصحيحه من خلال تهيئة مناخات تسمح للإنسان بالعيش خارج الانضباطات المتحكمة ، أي خارج الدولة ، أو من خلل التقليص من تضخم الدولة . وإذا ما أصبح العيش في مجتمع بلا دولة خيارًا مستحيلاً تمامًا كاستحالة العودة إلى مجتمع ما قبل الدولة ، فإن أقل ما ينبغي السعي من أجله هو العيش في حدود دولة مؤنسنة ومقلّصة إلى حدودها الدنيا . وهو ما تطالب به توجهات وحركات سياسية عديدة يأتي في مقدمتها الليبراليون الراديكاليون والفوضويون الأناركيون ودعاة «المجتمع المفتوح» ، وذلك في مطالبتهم بشكل مؤنسن من الدولة ، شكل يسميه الليبراليون الراديكاليون «دولة الحد الأدنى» minimal state ، فيما يسميه الفوضويون «دولة بلا تراتبية» أو «دولة بلا حكومة» أو «دولة بلا

رئيس»(*) . أما دعاة «المجتمع المفتوح» فيبشرون بمجتمع لا تكون الدولة فيه هي المحتكر الأوحد لا للحرية ولا للحقيقة ولا للسعادة ولا للمعرفة ولا للثروة . وهذه في الأصل أطروحة الفيلسوف النمساوي كارل بوبّر في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (١٩٤٥) . ويبيّن بوبر في هذا الكتاب أن ثمة قاسمًا مشتركًا بين الدول الشمولية ، كالشيوعية والنازية ، وهو أن هذه الدول تحتكر ملكية الحقيقة المطلقة ، وتلجأ إلى الاستبداد لكي تفرض رؤيتها الخاصة كما لو كانت «حقائق مطلقة» . وفي المقابل يطرح بوبّر تنظيمًا اجتماعيًا وسياسيًا مختلفًا يسميه «المجتمع المفتوح» . وفي هذا المجتمع لا تكون الحقيقة محتكرة من قبل الدولة ؛ مما يسمح باختلاف الآراء وتباينها .

وستأخذ هذه التوجهات المبادرة لتذكير الدولة بوظيفتها الأولية والضرورية ، وستترافق مع هذا التذكير نزعة نوستالجية تأخذ طابع الحنين إلى الوجود في عالم ما قبل الدولة ، وإلى العيش في حياة ما قبل الانتشار الواسع لأجهزة الانضباط . وهذا ما يقرب هذه التوجهات من هايدغر ونيتتشه وفوكو وآخرين ممن سعوا للتذكير بإمكانية العيش وفق شكل منسي من الوجود ، شكل يسميه فوكو «فن العيش» الذي يرجع إلى سقراط وفلاسفة اليونان الأوائل .

ويتخذ الليبراليون الراديكاليون موقفًا معاديًا من الدولة لا بالدعوة إلى زوالها بل بتقليص تضخمها . وهم ينظرون إلى الدولة على أنها

(*) وهذا الشكل الأخير هو المعنى الحرفي لكلمة فوضى Anarchy ، فالمفردة مشتقة من الأصل اليوناني anarchos وهي تتألف من السابقة an والتي تعني النفي أو الغياب ، وarchos وتعني القائد أو المدير أو الرئيس .

شر لا بد منه ، وبحسب كارل بوبر فإن من مبادئ الليبرالية مبدأ يقول إن «الدولة شر لا بد منه» ، ومعنى هذا المبدأ أن الدولة شكل من التنظيم الإداري ، إلا أنه شكل ينبغي ألا تتضخم قواه «إلى أبعد مما هو ضروري»[1] ؛ لأن هذا التضخم إنما يتم على حساب حرية الفرد ، فكل تضخم في قوة الدولة إنما يستمد من التقلص المطرد لحرية الأفراد وقوة هذه الحرية . وبمقتضى هذا المبدأ فإنه ينبغي تجريد الدولة من كل وظائفها غير الضرورية . وبحسب المنظرين الأوائل فإن وظيفة الدولة الضرورية هي توفير الأمن وتأمين النظام من خلال «استئصال العنف»[2] واحتكاره ؛ ولهذا انطلق توماس هوبز من فرضية أن الإنسان بدون دولة سيكون ذئبًا لأخيه الإنسان ، مما يعني أن العالم سيكون في حالة «حرب الجميع ضد الجميع» . فالدولة إذن جاءت لتحتكر العنف وتمركزه - بعد أن كان مبعثرًا - في موقع بعينه تديره الدولة وتشرف عليه . وبحسب هوبز فإنه لا يمكن إنقاذ البشرية من حالة الطبيعة حيث حرب الجميع ضد الجميع إلا بخلق «إنسان اصطناعي»[3] ذات سلطة ويمنح الحق في فعل كل ما هو ضروري لتحقيق السلم والحفاظ عليه . وهذا «الإنسان الاصطناعي» هو الدولة

---

(١) كارل بوبر ، بحثًا عن عالم أفضل ، تر : أحمد مستجير ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٩) ، ص١٩٠ .

(٢) كارل بوبر ، خلاصة القرن ، تر : الزواوي بغورة ولخضر مذبوح ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط :١ ، ٢٠٠٢) ، ص٥٣ .

(٣) جون جراي ، ما بعد الليبرالية : دراسات في الفكر السياسي ، تر : أحمد محمود ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط :١ ، ٢٠٠٥) ، ص٢٨ .

التي لا حدود لسلطتها سوى مهمتها الخاصة بحفظ الأمن وتوفير السلم .

وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن تبقى الدولة ضمن هذه الحدود ولا تتجاوزها ، لأن أي تجاوز لن يكون إلا على حساب حرية الأفراد التي هي المبدأ الأول في الليبرالية . والخلاصة أن وظيفة الدولة الضرورية هي احتكار العنف وتوفير الأمن لا أقل ولا أكثر .

وبالعودة إلى التنظيرات الفلسفية الكلاسيكية للدولة سنجد أن كانط يؤمن بضرورة الدولة ولكنه يرى أن الحرية هي المبدأ الأول ، وفي حال تزاحمت الحرية مع الدولة فينبغي تقديم الأولى ، ومن مستلزمات هذه الحرية أن يستطيع كل واحد «البحث عن سعادته بالطريقة التي تبدو له أفضل . . . إن الدولة التي ستكون طبقًا لمبدأ الرفق نحو الشعب بعبارة أخرى حكومة أبوية ، ستكون أسوأ حكم استبدادي يمكن تخيله» . ولقد تطورت هذه الأفكار من قبل ويلهلم فون هامبولت في كتابه «مقالة حول حدود عمل الدولة» ١٨٥١ ، وجون ستيورات ميل في كتابه «عن الحرية» ١٨٥٩ . واتفق هؤلاء على نقد الدولة الأبوية/الراعية ، ودعوا إلى وضع حدود على عمل الدولة بحيث تنحصر وظيفتها في استئصال العنف وحماية الحرية . فإذا كان لابد من وجود دولة ، فلتكن هذه الدولة «دولة الحد الأدنى»[١] ، وهي ضديد «دولة الحد الأقصى» ، الدولة الأبوية/الراعية التي تبتلع المجتمع وحرية أفراده وذلك حين تتضخم قواها وتقوم بوظائفها الضرورية وغير الضرورية .

---

(١) خلاصة القرن ، ص٨٠ .

ومن مفهوم «دولة الحد الأدنى» والدولة كشر لا بد منه نأتي إلى مفهوم الدولة كشر مطلق كما هي في الفوضوية . والفوضوية Anarchism حركة سياسية ضد السلطة وتقوم على النفور الجذري من كل أشكال النظام والانتظام والتنظيم والإدارة ، لكون ذلك يمهد لوجود «الرئيس» و«السلطة» ، ومن ثم تظهر التراتبية/الهيراركية بين الناس . وتهدف الفوضوية إلى إيجاد مجتمع متساوٍ يتعاون الأفراد فيما بينهم بحرية وبعيدًا عن كل أشكال التحكم الهيراركية كما في الدولة أو أية مؤسسة أخرى اقتصادية أو اجتماعية أو دينية . ومن هنا يرفض الفوضويون فكرة أن السلطة ضرورية لصلاح أمر الناس والمجتمع ، ويؤمنون ، بدلا من ذلك ، بفكرة أن الدولة شكل من التنظيمات الإدارية التراتبية غير الضرورية ، والأكثر من ذلك أنها بنية تنظيمية مؤذية وشريرة لكونها تقدم مصلحتها على مصلحة الإنسان ، فإذا ما حصل أن تعارضت مصلحة الدولة مع مصلحة الإنسان فسيضحى بهذا الأخير من أجل بقاء الدولة . ولهذا يرى الفوضويون أن غياب الدولة يعني أن يعيش الناس وفق نظام طبيعي (لا مصطنع كالدولة) يقوم على تأمين وحدة الحاجات البشرية ، وتوفير المنافع والحرية للجميع . ومجتمع كهذا سيكون منظمًا من خلال شكل من أشكال الاتحاد الطوعي والاختياري بين أفراده . ويلخص روتبورد هذا التوجه بقوله : إن «الدولة هي الشر المطلق ، وهذا ما يدعو إلى خوصصة [خصخصة] كل شيء بما في ذلك القضاء والدفاع»(١) .

قد تكون هذه التوجهات متطرفة ، وقد يكون المجتمع الذي تبشر به

(١) الأيديولوجيا ، ص٦٢ .

مجتمعًا يوتوبيًا ومستحيل التحقق اليوم ، إلا أن قيمة مثل هذه الأفكار تكون في النظر إلى هذا النوع المنشود من المجتمعات على أنه ، كما يقول كارل بوبر ، «مبدأ معياري منظِّم»[1] ، أي إن هذه الأفكار تبقى بمثابة المبادئ التي تحدد ما هو الوضع السياسي والاجتماعي المثالي ، وتحدد في المقابل ما هو نقيضه . والأهم أنها ستبقى تذكرنا ، كلما ابتلينا بالنسيان ، بأن الإنسان أهم من الدولة ، وأن هذه الأخيرة ليست أكثر من شكل من أشكال التنظيم الإداري والسياسي تم اختراعه وتطويره من أجل خدمة الإنسان الذي لا يظهر في الحياة على حقيقته ، كما يقول نيتشه ، «إلا حيث تنتهي حدود الحكومات ، فهناك يتعالى نشيد الضرورة بنغماته المحررة من كل مطاولة وتقييد»[2] ، وهناك عند آخر حدود الحكومات يوجد الطريق الذي يقطعه «الإنسان المتفوق» ، إنسان ما قبل عصر الدولة والانضباطات الكبرى .

لا يوجد في المستقبل المنظور ما يهدد بزوال الدولة ، ولا حتى «ما ينتزع البندقية من يد الدولة» كما يقول ألفين توفلر ، غير أن التحول الحديث في السلطة «قد يولِّد قدرًا أكبر من الاستقلال الذاتي للفرد ويؤدي إلى تحوّل السلطة بعيدًا عن الدولة - ليس بهدف تعجيزها - وإنما من أجل إضفاء صبغة إنسانية عليها»[3] . ويكون ذلك من خلال

---

(١) خلاصة القرن ، ص٨٤ .

(٢) فردريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، (بيروت : منشورات المكتب العالمي ، د.ت) ، ص٧٠ .

(٣) ألفين توفلر ، تحوّل السلطة ، تر : لبنى الريدي ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٦) ، ص١٦٩ .

التأكيد على أن وظيفة الدولة الأولى هي توفير الأمن وتأمين النظام والسلام الأهلي . وهنا يكون من المفيد التذكير بالتمييز الذي ينقله توفلر عن ماركس الذي قال إن «هناك نوعان من النظام : نظام ضروري اجتماعيًا ، ونظام غير ضروري أو زائد . إن النظام غير الضروري يتجاوز النظام الضروري الذي تفرضه مصلحة المجتمع ، ولا يخدم سوى مصالح الذين يسيطرون على الدولة ، وهو بالتالي نقيض النظام الضروري اجتماعيًا»[1] . وفي المقابل يتجسّد النظام الضروري في شكل دولة قوية إلا أنها ذات وظائف محدودة ومقيّدة ، وهو الأمر الذي يضمن ولادة «المجتمع المفتوح» الذي لا تحتكر فيه الدولة كل مجالات الحياة . وبتعبير جون جراي فإن الدولة القوية ذات الوظائف المحدودة والمقيّدة هي تلك التي «يصبح القليل فيها مما لم يخصخص مركزيًا ، ويترك فيها ممارسو التقاليد المختلفة أحرارًا في تعديل أشكال حياتهم وتطويرها ، ماداموا لا يعكرون صفو السلم العام»[2] . إنها باختصار دولة ليست موجودة في كل مكان ، ولا تسعى ، بشهية مفتوحة ، إلى استملاك كل شيء .

---

(١) م . ن ، ص٢٨٥ .

(٢) ما بعد الليبرالية ، ص٤١٥ .

الفصل السادس

الدولة والعلماء والصراع

على احتكار الحقل الديني

يدور في البحرين جدل واسع حول «قانون الأحول الشخصية/أو أحكام الأسرة»، وهو جدل تتفاوت حدّته صعودًا وهبوطًا، وهو بصعوده الأخير قد غطّى على جدل آخر كان قد جرى حول الموقف من «كادر الأئمة والمؤذنين». والحقيقة أن هذين الجدلين يصدران عن مرجعية واحدة، ذلك أن هذا الجدل - في أصله - جدل تاريخي وله ذاكرة مرجعية محلية ممتدة، ويرجع إلى عشرينات القرن العشرين. وهو، اليوم كما كان سابقًا، يعبّر عن حالة من حالات الصراع الذي يحتدم في كل لحظة يشعر فيها المهيمنون (وهم ملاك الحقل وأصحاب النفوذ فيه والقائمون عليه والمديرون لشئونه) بالتهديد والمنافسة على احتكار الحقل الديني.

وبحسب نظرية عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو حول «الحقول» fields في الفضاء الاجتماعي، فإن «الفضاء الاجتماعي فضاء متعدد الأبعاد، ويتألف من مجموعة مفتوحة من الحقول ذات الاستقلال النسبي»[1]، وتمثّل هذه الحقول مواقع أو مراكز متداخلة فيما بينها، إلا أنها مواقع تتمتع باستقلال نسبي يسمح بأن يكون

(1) Pierre Bourdieu, Language & Symbolic Power, trans: Gino Raymond & Matthew Adamson, (Cambridge: Polity Press, 1991), p.245.

لكل حقل قوانين اشتغاله النوعية الخاصة[1] ، والفاعلون النوعيون الناشطون داخله ، والرأسمال النوعي أو الرمزي الذي هو مدار الصراع داخله ومصدر السلطة الرمزية فيه . فهناك - على سبيل المثال - الحقل السياسي ، والحقل الديني ، والحقل الفني ، والحقل الإعلامي ، والحقل العلمي ، والحقل الفلسفي ، والحقل التربوي وغيرها من الحقول التي تشكل الفضاء الاجتماعي العام .

والحقل الديني هو الموقع الذي تمارس فيه الشعائر/الطقوس وجميع الأنشطة والفعاليات الدينية وكل ما يتصل بها وما يدور في فلكها من وصاية وإشراف وإدارة وتنظيم ومراقبة ومعاقبة لأي انتهاك لحرمة الحقل . وقبل ظهور الحكم الإداري الحديث وتأسيس الدوائر الرسمية في البحرين كان هذا الحقل خاضعًا لنفوذ القضاة ورجال الدين الأهليين لدى الطائفتين السنية والشيعية سواء بسواء . فكان القضاء والفصل في الخصومات والمنازعات بين الناس من مسئولية قاضي الشرع الأهلي ، وكذلك الحال في التصرف في أموال القاصرين ، وشئون الأوقاف ، كما كانت الشعائر العبادية تؤدى بإشراف مباشر أو غير مباشر من قبل رجال الدين كصلاة الجمعة والجماعة وجباية الزكاة والخمس والصدقات وتوزيعها على مصارفها الشرعية . وهكذا كان الحقل محتكرًا بالكامل من قبل العلماء ورجال الدين ، فهم مُلاّكه والأوصياء عليه والمشرفون على شئونه والقائمون على إدارته .

ويعرّف بورديو «بنية الحقل» بأنها «بنية توزيع رأس المال والمنافع

---

(١) م . ن ، ص٢٣٠-٢٣١ .

المميزة في الحقول المختلفة»[1] . ومن هنا فإن كل حقل هو عبارة عن موقع لصراع معلن ومفتوح من أجل احتلال هذا الموقع واحتكار رأسماله النوعي وجملة المنافع المتحصلة من ورائه . ولقد ظلت بنية الحقل الديني في البحرين مستقرة دونما صراع حقيقي لفترات طويلة ، إلى أن ظهرت الحاجة في عشرينات القرن الماضي ، كما أوضحنا في الفصل السابق ، إلى بناء الدولة الحديثة ، وما صاحب ذلك من تصدي الدولة كجهاز إداري مركزي للإشراف والوصاية على كل الحقول الناشطة في الفضاء الاجتماعي ، بما في ذلك احتكار العنف وقوة القمع المادي في فرقة الشرطة التي تأسست في العام ١٩٢٦ ، وقوة القمع الرمزي في القانون والوصاية . مما يعني أن أي حقل نافر ينبغي أن يروّض ليمتد إليه نفوذ الدولة ؛ لأن الدولة الحديثة تقوم على سحب العنف ومَرْكَزته في يدها فقط ، فلا مجال ، في الدولة الحديثة ، إلى عنف نافر وقوة مشتتة في كامل الفضاء الاجتماعي .

وفي البحرين جرت منذ العشرينات حركة نشطة لمركزة احتكار الدولة للقوة ومدّ نفوذها إلى كل الحقول ، وحققت الدولة في هذا الشأن إنجازات كبيرة ، وراكمت احتكارات عديدة ، حيث نجحت في احتكار الحقل الصحي والحقل القضائي (أي القضاء المدني لا الشرعي) ، والحقل التجاري ، وحقل الخدمات العامة (الحقل البلدي) ، والحقل التربوي (الذي شهد بعض المعارضة من خارج الحقل التربوي حين تعلّق الأمر بتعليم البنات الذي عارضه رجال الدين وبعض الأهالي «لاعتقادهم أن الفتيات سوف يراسلن الفتيان

---

(١) م . ن ، ص٢٤٢ .

وسيؤدي ذلك إلى انحطاط خلقي» . وعلى صعيد آخر يذكر مدير التعليم الأستاذ أحمد العمران في تقريره لعام ١٩٥٢ - ١٩٥٣ أن التجار عارضوا امتداد التعليم الحكومي إلى القرى لأن العمالة المحلية في القرى قد تحولت من العمل في مزارع التجار وصيد البحر إلى التعليم[١] ، غير أن كل هذه الاعتراضات قد انتهت إلى القبول والتسليم في آخر المطاف) . والخلاصة أن الدولة لم تواجه صراعًا حقيقيًا في مسيرة مَرْكَزة احتكاراتها لحقول الفضاء الاجتماعي البحريني ، ولا نستثني من ذلك سوى الحقل الديني ، حيث اندلع الصراع الحقيقي حين وصلت حركة مدّ النفوذ وتحويل الاحتكارات إلى هذا الحقل ، وتحديدًا إلى موقع القضاء الشرعي ، وموقع الأوقاف ، وموقع أموال القاصرين ، واليوم إلى موقع الأئمة والمؤذنين .

كان موقع القضاء ، تاريخيًا ، محتكرًا من قبل قضاة الشرع الأهلين ، وكان القاضي الأهلي ، قاضي السنة وقاضي الشيعة ، هو من يهيمن على هذا الموقع ، وهو من يحتكر الرأسمال النوعي/الرمزي في الحقل الديني بكامله ، وهو من «يحكم بعلمه» في أي مكان ، فالقاضي «قاض أينما كان وفي أي زمان ووقت حصل الترافع عنده»[٢] . واستمر الوضع على هذه الحال حتى بداية العشرينات مع الإصلاحات الإدارية ، فاستقرت الحكومة «ودخل النظام ، فنظمت المحاكم ، ورسمت الدوائر الحكومية ، وتبدلت الأوضاع السياسية ، ورفعت الإمارات ، وانحصرت المحاكمات في المحاكم الرسمية على

(١) مائة عام من التعليم النظامي في البحرين ، ص٤٣٣ .

(٢) حاضر البحرين ، ص٦٢ .

نظامها الحالي»[1] ، فأنشئت أول محكمة نظامية في العام ١٩٢١ برئاسة الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة ، والميجر ديلي ، وفي العام ١٩٢٣ تمَّ فصل القضاء الشرعي عن القضاء المدني . ويذكر تشارلز بلجريف أن القاضيين - الشيخ قاسم المهزع قاضي السنة ، والشيخ خلف العصفور قاضي الشيعة - «لا يتلقيان مرتبات ثابتة من الحكومة ، إلا أن كليهما يعتبر من أغنياء البلاد . فقد كانا يتصرفان بأموال الأوقاف المخصصة للأمور الدينية ولمساعدة الفقراء واليتامى»[2] .

وبما إن القاضي لا يتلقى مرتبات ثابتة من الحكومة ، فإنه بذلك يؤمّن حماية للحقل الذي يحتكر إدارته ، وهو بهذا ينأى به عن تدخّلات الحكومة أو أي داخلين جدد يتنافسون على احتكاره . ولقد كان بلجريف واعيًا بهذه الوضعية ، وكان على قناعة بأن قيام حكومة قوية إداريًا يعني احتكار الدولة للقوة في كل حقول الفضاء الاجتماعي دون استثناء ؛ ولذا شرع في تحويل ملكية هذه الاحتكارات واحدًا تلو الآخر . وكان بلجريف على وعي بحقيقة أن هذا الطموح لا يمكن تحقيقه إلا بإتمام عملية تحويل ملكية احتكار الحقل الديني من يد القضاة الأهليين ورجال الدين إلى الحكومة وجهاز الإدارة حديث النشأة ؛ وذلك لا يكون إلا على حساب «تحجيم شأن القضاة السنة والشيعة» ، وتحويلهم إلى «موظفين حكوميين بمرتبات ثابتة» فيفقدون بذلك «سلطتهم السابقة!» واحتكارهم المطلق

---

(١) م . ن ، ص٦٥-٦٦ .

(٢) السيرة والمذكرات ، ص٨٨ .

للحقل الديني[1] .

يتضمن كل حقل آليات معينة لإدارة الخلاف وأشكال الصراع التي قد تنشأ بين المهيمنين على الحقل وبين الطامحين الجدد فيه . وعادة ما تشهد بنية الحقل «صراعًا رمزيًا يهدف إما إلى المحافظة على هذه البنية أو إلى تحويلها وقلبها»[2] . مما يعني أن بنية الحقل تعكس حالة من حالات علاقات القوة بين هؤلاء الفاعلين ، حيث يسعى كل فاعل جديد إلى تحويل ملكية الرأسمال النوعي والعنف الرمزي (السلطة الرمزية) في الحقل من نفوذ المهيمنين لتكون ضمن نفوذه وملكيته الخاصة ، وذلك من خلال استراتيجية التحويل والقلب كقطيعة نقدية مع الرأي السائد المحافظ . وفي المقابل ينقاد المهيمنون - وهم محتكرو الرأسمال النوعي - إلى اتخاذ استراتيجيات المحافظة للدفاع عن هيمنتهم على الحقل وضمان ديمومة احتكارهم لرأسماله النوعي .

وبحسب بورديو أيضًا فإن الطامحين الجدد - وهم المفتقرون إلى الرأسمال النوعي داخل الحقل - هم الداخلون الجدد على خط الصراع ، ومن ثم فهم أصغر سنًا في غالب الحالات . وفي تاريخ الصراع على احتكار الحقل الديني في البحرين فإن الداخلين/الطامحين الجدد لم يكونوا فاعلين اجتماعيين أصغر سنًا ومفتقرين إلى السلطة ، بل كانت الدولة ودوائرها الحكومية الناشئة هي الداخل الجديد على خط الصراع . وإذا كانت عملية تحويل احتكار

---

(١) م . ن ، ص١٣٨ .

(2) Language & Symbolic Power, p.242.

أغلب الحقول إلى الدولة قد تمت بنجاح وبهدوء ودون أي صراع جدي يذكر، فإن ذلك لا يرجع بالضرورة إلى جدة هذه الحقول في الفضاء الاجتماعي، بل يرجع ذلك إلى كون محتكري هذه الحقول أضعف قوة من محتكري الحقل الديني، كما أن المنافع المتحصّلة من هذا الاحتكار لا تتناسب مع حجم التضحيات التي يمكن أن تقدم من أجل استمرار الهيمنة على هذا الحقل؛ ولذا لم تكن هناك ثورة ومسيرات وعرائض وإضرابات من قبل المعلمين التقليديين في الأحياء (الكتاتيب) كرد فعل على تأسيس المدارس النظامية التي أنشئت وأديرت من قبل لجان خيرية أهلية في بادئ الأمر. وكذلك لم يحدث صراع جدي يذكر حين عمدت الدولة إلى نقل احتكار الحقل التربوي من الأهالي إلى مجلس التعليم الذي صار تحت الإشراف المباشر من الحكومة. وبالمثل لم ينتفض الحكماء/الأطباء الشعبيون ضد احتكار الدولة للحقل الصحي. وكان الشأن كذلك مع الحقل الأمني والحقل التجاري والفني والإعلامي وغيرها من حقول بعضها جديد طارئ في الفضاء الاجتماعي - أي موقع غير محتكر من قبل كما هو شأن الحقل البلدي والحقل الإعلامي مثلاً - ، وبعضها قديم وله قوانينه النوعية الخاصة، غير أن هيمنة أصحابه عليه قد ضعفت، وقوة نفوذهم قد تزعزعت لأسباب مختلفة. وفي المقابل هناك حقول أخرى شهدت صراعًا حادًا بين المهيمنين والفاعلين الجدد، ولعل أبرزها وأكثرها ضراوة ذلك الصراع الذي دار حول الحقل الديني. فتحويل احتكار القضاء الشرعي من القاضي الأهلي إلى الدولة لم يمر دون نزاعات وصراعات، وكذلك لم يمر نقل احتكار إدارة أموال القاصرين والأوقاف دون صراع جدي بين الطرفين.

وأما عن موقع القضاء الشرعي فإنه شهد صراعات حادة وممانعة ومقاطعة من قبل محتكري الحقل التقليديين من قضاة ورجال دين محليين . وفي العام ١٩٢٦ امتدت الإصلاحات الإدارية إلى الأوقاف ، وانتهت في العام ١٩٢٧ بنقل إدارتها وحق الإشراف عليها إلى الحكومة بدلاً من محتكري الحقل التقليديين ، فتأسست دائرة الأوقاف الجعفرية أولاً باجتهاد من بلجريف والقاضي السيد عدنان بن السيد علوي[١] . وفي هذا السياق يذكر بلجريف أن نجاحه في تأسيس «إدارة الأوقاف الشيعية» قد جعل منها «مثالاً يقتدى به» حين قرّر «تأسيس الأوقاف السنية»[٢] ، غير أن هذا النجاح في تأسيس الدائرتين لم يتم إلا بعد نزاعات وصراعات .

وأما الموقع الآخر في عملية نقل الاحتكارات إلى الدولة فهو موقع أموال القاصرين . وفي هذا السياق يذكر بلجريف أنه أسس «دائرة أموال القاصرين من أجل حماية الأرامل والأطفال من عملية النهب» . ويشير إلى أن «القضاة وحدهم الذين اعترضوا على تأسيس دائرة القاصرين واعتبروا ذلك تدخُّلاً من الحكومة في أمورهم ومناطق نفوذهم»[٣] . وأكثر ما أثار استغراب بلجريف هو «اتحاد قضاة الشيعة والسنة واتخاذهم موقفًا موحدًا رغم أن الود مفقود بينهم سابقًا» . وإذا كان القضاة هم وحدهم الذين اعترضوا ، بحسب بلجريف ، على احتكار الدولة لحق إدارة أموال القاصرين والوصاية عليها داخل الحقل

(1) Britain, the Shaikh and the Administration, p. 28-29.

(٢) السيرة والمذكرات ، ص١٣٨ .

(٣) م . ن ، ص٢٣٤ .

الديني ، فإن الصراع لم يقف عند هؤلاء القضاة ورجال الدين (المحتكرين التقليديين) ، بل تعدّاهم إلى الناس والأهالي الذين انخرطوا في هذا الصراع من خلال المسيرات والإضرابات والعرائض ، وذلك في مشهد هو أشبه ما يكون بنظيره الراهن ، أي مشهد الصراع الذي يجري اليوم حول قانون أحكام الأسرة ، فكأن المشهد القديم يشتغل كذاكرة مرجعية للمشهد الجديد ، فقد حدث في يوم الثلاثاء ٩ فبراير ١٩٣٢ «إضراب عام والأسواق مقفلة! الأهالي جميعهم ضد مشروع وصاية الحكومة على أموال القاصرين! . سوق المنامة مقفل ، والناس محتشدون في الشوارع ، وهناك محاولات للخروج في مظاهرة!»[١] ، وفي يوم الأربعاء ١٠ فبراير ١٩٣٢ اجتمع ، في قصر الشيخ حمد بن عيسى حاكم البحرين آنذاك ، «جمع غفير من الشيعة يحملون عرائض لمطالبة الحكومة بإلغاء قرارها المتعلق بأموال القاصرين ، وارتفعت أصواتهم وازدادت مطالبهم فأمر الشيخ بصرف النظر عن ذلك القرار على أن يصدر بديل آخر!»[٢] .

وينبغي أن نذكِّر هنا أن بنية الحقل هي حالة من حالات الصراع بين المهيمنين التقليديين وبين الطامحين الجدد ، وكلاهما يسعى من أجل امتلاك الرأسمال النوعي الذي هو مصدر السلطة الرمزية على الحقل كما ذكرنا سابقًا . وهذا يعني أن الأهالي والناس العاديين ليسوا طرفًا أساسيًا في الصراع في معركة نقل الاحتكار هذه ؛ لأنهم ليسوا مُلاَّك الحقل ولا محتكريه التقليديين ، ولا هم من الداخلين الجدد

---

(١) م . ن ، ص٣٠١ .

(٢) م . ن ، ص٣٠٢ .

على خط الصراع . نعم ، هم أداة ضمن هذا الصراع ، وسلاح يشهر من قبل المتصارعين . وهو ما يعني إمكانية زعزعة مواقفهم وتحويل مسار اعتراضاتهم . فقبل أن يحرّض المهيمنون التقليديون على الحقل الديني على الإضراب والتظاهر وتقديم العرائض الشعبية ضد وصاية الدولة على أموال القاصرين ، قبل هذا كان الأهالي يفضّلون إدارة بلجريف للأوقاف الجعفرية ، ويذكر هذا الأخير ، في مذكراته ، أن أهل القرى يحبّونه ويفضّلون أن يدير معهم «الأوقاف الجعفرية بدلاً من القضاة ورجال الدين الذين يأخذون الأموال لأنفسهم ولا يصرفونها في صيانة الأماكن الهامة والمعتمدة من الأوقاف»[1] ، كما أنه يذكر ، في سياق آخر ، أن «هذه التغييرات (يقصد في مجال القضاء والأوقاف وأموال القاصرين) كانت تعتبر ثورية في وقتها ، ولم يكن النجاح حليفها لو لم تلاق تأييد الأهالي»[2] . فالناس في هذا المشهد إلى جانب الفاعل الجديد الداخل على خط الصراع على احتكار الحقل الديني في موقع الأوقاف الجعفرية وأموال القاصرين . وفي المقابل أيضًا كان الأهالي أنفسهم العنصر الأهم في الإضراب الذي شلّ سوق المنامة والتحركات التي كانت تستهدف تسيير المظاهرات ضد وصاية الدولة على موقع أموال القاصرين . وعلى هذا فالناس أداة في الصراع داخل الحقل الديني ، غير أنهم ليسوا طرفًا أساسيًا فيه . وتاريخ هذا الصراع يكشف هذه الحقيقة ، والشواهد التاريخية تعزّز هذا الاستنتاج .

---

(١) م . ن ، ص٢٥٢ .

(٢) م . ن ، ص١٣٨ .

تاريخ الصراع على احتكار الحقل الديني في البحرين هو إذن تاريخ نقل احتكار هذا الحقل من محتكريه التقليديين إلى الحكومة ، والجدل الدائر اليوم حول قانون أحكام الأسرة وكادر الأئمة والمؤذنين هو فصل من فصول هذا التاريخ ، ومن المؤكد أنه ليس الفصل الأخير ، بدليل وجود أكثر من موقع/مساحة داخل الحقل الديني البحريني متحررة من احتكار الحكومة ، في حين أن قانون احتكار القوة (المادية والرمزية) في يد الدولة يفترض أن مسيرة الصراع حول هذا الحقل لا تنتهي إلا بإتمام احتكار هذا الحقل ليكون في يد الدولة . وفي الحقل الديني الشيعي ، فإن هذا الجدل مستمر ، بل لا يتوقع له أن ينتهي قريبًا ؛ لأن المواقع/المساحات التي مازالت هيمنة رجال الدين نافذة عليها مواقع/مساحات حسّاسة ومؤثرة ، ثم إن محتكريها لن يفرّطوا في ملكيتها بسهولة . ولعل أبرز هذه المواقع بعد موقع إمامة الجماعة - المستهدف الأهم في كادر الأئمة والمؤذنين - هو موقع مواكب العزاء الحسينية ، وموقع الخطابة الحسينية ، وموقع الاحتفالات الدينية (موالد الرسول والأئمة) ، وموقع التعليم الديني/الحوزوي ، وموقع جباية الزكاة والخمس والصدقات . فكل هذه مواقع لم يمتد نفوذ الحكومة إليها بعد ، ومازال النفوذ فيها حكرًا على رجال الدين .

ويخطئ من يظن أن عدم احتكار الحكومة لهذه المواقع يعني أنها مواقع حرّة ومفتوحة ومتحررة من أي احتكار ، فإذا كانت السياسة لا تعرف الفراغ ، فإن الحقل الديني كذلك لا يعرف الفراغ ، فرجال الدين هم من احتكر هذه المواقع تقليديًا ، وهم أيضًا من يحتكرها اليوم ، ولذا فإنهم هم أول من اعترض على عمليات نقل الاحتكار في السابق ، وهم كذلك من سيعترض على أي تحرّك حكومي

مستقبلاً من أجل تقنين هذه المواقع ونقل الوصاية والإشراف فيها إلى الدوائر الحكومية . ولنا أن نتوقع صراعًا أكثر حدة من ذي قبل ؛ لكون هذه المواقع هي آخر المساحات الواقعة ضمن نفوذ رجال الدين .

يرجع البعض رغبة الحكومة في تقنين أحكام الأسرة اليوم إلى خضوع الحكومة لضغوطات خارجية من قبل دول كبرى ومنظمات دولية تعنى بحقوق المرأة وحقوق الإنسان ، كما أنهم سيرجعون أي تحرّك حكومي لتقنين جباية الزكاة والخمس والصدقات إلى الضغوط ذاتها التي تصاعدت - وبلا ريب - بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ . في حين أن الأجدى في تحليل هذه الرغبات أن نفهمها ضمن سياقها الأقرب والأكثر التصاقًا بسياقها التايخي المحلي ، وهو تاريخ الصراع حول من يحتكر الحقل الديني في هذا البلد ، وهو التاريخ الذي ابتدأ منذ العشرينات بعد نقل إدارة القضاء والأوقاف وأموال القاصرين إلى الحكومة . فإذا قُدِّر للدولة أن تنجح في احتكار قوة القمع المادي في الجيش والبوليس ، فإن الرهان منذ بداية الإصلاحات الإدارية ، وتأسيس الدوائر الحكومية فيما بعد ، قد انصبّ على احتكار الدولة لقوة القمع الرمزي (السلطة الرمزية) من خلال تقنين كل حقول الفضاء الاجتماعي وممارسة الوصاية عليها واحتكار حق إدارتها أيضًا .

واحتكار الدولة للقوة الرمزية هو ، في الحقيقة ، المحرّك الأساسي لهذا الصراع ، وبما إن الدولة لن تفرّط في حق الاحتكار هذا لأنه مرتبط بمفهوم السيادة الرمزية ، وبما إن المحتكرين التقليديين لن يفرطوا أيضًا في هذا الاحتكار لأن التفريط فيه يعني تحويلهم إلى موظفين حكوميين يتلقون مرتبات ثابتة ، بما إن الحال كذلك فلنا أن نتوقع

صراعًا ممتدًا لن ينتهي إلا بهزيمة المحتكرين التقليديين للحقل الديني أو بكبح شهوة الاحتكار المفتوحة لدى الدولة . وعلى هذا فإن الصراع بين هؤلاء الأخيرين وبين الدولة صراع مستمر ؛ لأنه صراع من أجل البقاء ومن أجل تحصين وجودهم من أن ينتهوا إلى موظفين حكومين تدفع الدولة مرتباتهم الثابتة كما جرى مع القضاة الأوائل ورجال الدين السابقين . ولا يمكن تخيّل نهاية هذا الصراع إلا بإتمام الدولة لاحتكارها الأوحد ومدّ نفوذها الرمزي على كامل الفضاء الاجتماعي وحقوله ، إلا إذا حدث تغيّر في التفكير السياسي بحيث يتم التنظير للدولة لا بوصفها المحتكر الأوحد للعنف والقوة ، بل هي مجرد جهاز إداري لا يقوم على مَرْكَزة القوة في موقع واحد هو موقع الحكومة ، بل ربما كان من الأسلم في إدارة الأمور أن تترك الدولة بعض الحقول متحررة من هيمنتها الرمزية ، جزئيًا أو كليًا . ولا أتصور أن يحدث هذا إلا إذا ضَمنت الدولة تحرّر هذه الحقول جميعًا من محتكريها التقليديين ، بحيث تكون الحقول عندئذٍ حرّة ، ويكون «المجتمع مفتوحًا» كما يقول كارل بوبر . وهذا لا يعني فراغ السلطة في الحقل الديني ، بل يعني أن تنتقل إدارة الحقل إلى فاعلين مدنيين جدد (لا دينيين ولا سياسيين تدفع الحكومة مرتباتهم) ، يؤمنون أولاً بالتداول السلمي لإدارة الحقل ، وثانيًا بأنهم مجرد مدراء للحقل لا غير ، فلا هم مُلاّكه ولا الأوصياء المقدسون عليه ولا المتصرفون أصحاب العصمة بشئونه .

الفصل السابع

حداثيون .. ويصلُّون

- ١ -

هذا العنوان مستوحى من خطبة الجمعة في مسجد جامعة الملك عبد العزيز في العام ١٩٨٧ ، حيث كان الخطيب يتحدث «عن الحداثي الذي يصلي مثل صلاتنا ويقف في الصفوف الأولى ، وهو مخرب ومغترب وعلماني»[١] . ومع أن الخطيب لم يذكر اسم هذا الحداثي إلا أن كل المؤشرات كانت تدل على أن المقصود بهذا الكلام هو عبد الله الغذامي ، وإن كان مضمون الكلام يمكن أن ينطبق على كل «حداثي يصلي» . مما يعني أن عبد الله الغذامي لم يعد يمثّل حالة فردية معزولة ، فهو - ولكونه «حداثي يصلي» - يعبّر عن تحوّل في وضع المسلم الحداثي اليوم ، وهو تحوّل عجزت أجهزة الفهم التقليدية المنمّطة عن فهمه فضلاً عن تفسيره ، لأن هذه الأجهزة لا تعرف إلا شكلاً واحدًا من أشكال الوجود الخالص لنظام ما ، فإما تكون مسلمًا وإما تكون حداثيًا . أما أن تكون مسلمًا حداثيًا فهذا جمع لا يستقيم ، بل هو شرخ في التفكير ، وفصام في الشخصية .

وتاريخيًا لم تعرف البحرين مثل هذا «الشرخ» و«الفصام» حيث كان المثقف الحديث في البحرين يجمع ، منذ العشرينات ، بين كونه

(١) عبد الله الغذامي ، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط :١ ، ٢٠٠٤) ، ص٢٣٧ .

مثقفًا مستنيرًا ، ومسلمًا مؤمنًا بتعاليم الإسلام في الوقت ذاته . ولم يكن هذا الجمع باعثًا على التعجب فضلاً عن الاستنكار . وهذا كان حال جميع المثقفين المستنيرين الأوائل في البحرين من أمثال الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة وناصر الخيري وعبد الله الزايد وغيرهم . واستمر هذا الوضع مع الجيل الثاني من المثقفين البحرينيين ؛ ولهذا لم يكن مستغربًا أن يتحمّس هذا الجيل في الأربعينات لـ«دعوة الأنصار» على ما فيها من سلفية دينية وتعصّب قومي(١) . بل إن إبراهيم العريض ، وهو من أهم شعراء الطليعة آنذاك ، قد كتب مراجعة لكتاب سيد قطب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» في العام ١٩٥٠ . ومن يقرأ هذه المراجعة يتبادر إلى ذهنه أن صاحب هذه المراجعة قد يكون عضوًا في «جماعة الإخوان المسلمين» أو من دعاة «الإسلام السياسي» اليوم ، إلا أنه يفاجأ أن الكاتب هو إبراهيم العريّض . يقول العريض : «وقد سجّل القرآن كلمة الحق في جميع المشاكل التي تستهدف لها الإنسانية وهي تتخبّط في بحران من أنانيتها منذ مضى الإنسان يستبد بحق أخيه الإنسان . والعالم يموج اليوم – كفعله بالأمس – في جهله وعماه تحت تأثير نظريات وضعها أصحابها لتناقض نفسها بنفسها ، فما تزيدهم إلا ضلالاً . والمسلمون

---

(١) يذكر تقي البحارنة أسماء المثقفين الذين تعاطفوا وتحمسوا لدعوة الأنصار التي أطلقها في مصر أحمد صبري ، ومن أبرز هؤلاء المثقفين : إبراهيم العريض وحسن الجشي وعلي التاجر وإبراهيم الصباح وتقي البحارنة وعبد الرحمن الجودر ومطر علي مطر وفهد الظاعن والشيخ خالد بن محمد الخليفة والشيخ دعيج بن علي الخليفة . انظر : **أوراق ملونة** ، ص٧٦ .

يرون بأم أعينهم سحب هذا الظلم والظلام تحدق بهم من كل صوب . حتى أوشك هذا وذاك أن يتغلغل على العروبة في مهادها . فلا يجدون لهم سبيلاً للخلاص من هذا التيه إلا برفع عقيرتهم - هنا وهناك - مثل الآخرين بنفس النظريات المتضاربة التي لا تستهدف إلا الهدم ، ناسين أن القبس الذي جاء به إليهم الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا مازال كفيلاً بإنارة السبيل في هذا التيه كما أنار سبل آبائهم من قبل . وإخراج الذين آمنوا من الظلمات إلى النور»[1] .

ليس في هذا القول أي تناقض صارخ حين نعرف أن صاحبه هو إبراهيم العريّض ، لأن مثل هذا القول كان شائعًا وتتداوله نخبة المثقفين المستنيرين في تلك الحقبة ، بل إن العريض يرى أن سيد قطب ، في هذا الكتاب ، هو نموذج للمثقف «العصري» الذي يتصل بزمانه «الذي يعيش فيه لأنه يسمي الأشياء بأسمائها»[2] .

إلا أن الوضع تحوّل فيما بعد . وعلى إثر هذا التحوّل صار مثل هذا القول تعبيرًا عن «تناقض صارخ» و«فصام في الشخصية» ، وجرى ذلك تحت تأثير الأدلجة المزدوجة التي تعرّض لها الدين والحداثة معًا . وقد انطلقت سيرة هذه الأدلجة منذ منتصف الخمسينات ، حيث ظهر جيل جديد من المثقفين غلب عليه الطابع الأيديولوجي والتحزّب السياسي وعُرف فيما بعد بالتيار «التقدمي» . وهو ما حفّز على ظهور ضديده التاريخي والذي عرف بتيار «الدينيين» . ومن هذه اللحظة ابتدأت مسيرة أكبر انقسام ثقافي في البلاد ، وبهذا الانقسام صارت

---

(١) مجلة «صوت البحرين» ، العدد :١ ، المجلد : ١ ، ص٣٣ .

(٢) م . ن ، ص٣٤ .

المواقف مصنّفة على أساس أنها «تقدمية» أو «دينية» . وتزامن مع هذا صراع على مجالات الاستملاك بين التيارين . وجرى ، في سياق هذا الصراع ، استملاك «التقدميين» للحقل الثقافي بما هو المجال الذي يجري فيه إنتاج وتداول مختلف الأشكال الثقافية المستحدثة من شعر جديد وقصة قصيرة ومسرح وكتابات نقدية وموسيقى وغناء وصحافة . وإذا كان هذا الشكل الأخير - الصحافة - قد شهد تنافسًا جديًا على إثر صدور مجلة «المواقف» الأسبوعية في العام ١٩٧٣ ، والتي كان يرأس تحريرها الشهيد عبد الله المدني أحد أبرز الفاعلين في التيار «الديني» والذي اغتيل في العام ١٩٧٦ ، فإذا كان هذا هو حال الصحافة فإن بقية الأشكال الثقافية بقيت خارج إطار المنافسة لكون التيار «الديني» قد اتخذ منها موقفًا سلبيًا وفي وقت مبكر ، بل جرى تصوير بعض هذه الأشكال كأشكال تغريبية ، وأخرى جرى النظر إليها على أنها منافية للآداب والأخلاق «الإسلامية» . ولهذا السبب بقيت هذه الأشكال في مأمن من أية منافسة جدية بين التيارين ، مما سمح باحتكار التيار «التقدمي» لهذه الأشكال طوال العقود السابقة . وجاء تأسيس «أسرة الأدباء والكتاب» في العام ١٩٦٩ كعلامة على هذا الاحتكار .

على أن هذا الحقل قد شهد تنافسًا محدودًا بين عناصر متباينة ضمن تيار «التقدميين» داخل «أسرة الأدباء والكتاب» ، إلا أن هؤلاء المتباينين لم يستشعروا التنافس الحقيقي على ملكيتهم لهذا الحقل إلا في التسعينات من القرن العشرين حين بدأت مجموعة من المثقفين الشباب في نشر كتاباتهم الفكرية والنقدية في الصحافة المحلية . وكان واضحًا أن هؤلاء يمثلون نموذجًا مختلفًا عن نموذج المثقف البحريني

الستيني والسبعيني والثمانيني . وكان أبرز ما يميّز هؤلاء المثقفين الجدد أنهم «حداثيون» إلا أنهم متصالحون مع تجربتهم الدينية ، الأمر الذي جعل منهم «حداثيون ويصلون» . وهذا ما حفّز على تحريك النسق في صورة الدفاع عن استملاك التيار «التقدمي» لكل من «الحداثة الحقيقية» والحقل الثقافي برمته ، وذلك ضد هؤلاء القادمين الجدد «المخربين» و«الفصاميين» و«غير مأموني الجانب» . وفي سياق هذا الدفاع سيجري تصوير المثقف الجديد - الحداثي الذي يصلي - بأنه «مثقف ذي تكوين ديني . . أصولي ، ولكنه يتعاطى الخطاب الحداثي فيلهج بمصطلحات من قبيل الألسنية والبنيوية والتفكيكية ويقبل على شروح ونقول مجتزأة من هذه النظريات فينغمس في ترديدها في منابر الصحافة المحلية . ويثير خطاب مثل هذا النموذج أزمات مفتعلة حول القطيعة المعرفية والموقف من المحيط الثقافي السائد . لكن الأعقد من ذلك ما يشكله من مكر الخطاب وانتهازية الموقف . . فهو إن شاء أصولي من حيث الاستراتيجية ، وإن شاء حداثي يأخذ بجديدات معرفية راهنة ، وهو إن شاء مع السلطة ، وإن شاء مع المثقف أيًا كانت صفوفه . . وفي كل الأحوال فإن هذا النموذج غير مأمون الجانب . .إنه لا يجرؤ على خوض معارك عملية مع الواقع ، وليست له إنجازات ثقافية ملموسة . . ويكاد كمن يمارس وظيفته حسب الطلب»[١] .

والحق أنه لا يبرر هذا الامتعاض الحاد من «الحداثي الذي يصلي» إلا شعور المثقف «التقدمي» أن استملاكه للحداثة وللحقل

---

(١) إبراهيم عبد الله غلوم ، الثقافة وإنتاج الديموقراطية ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط :١ ، ٢٠٠٢) ، ص١٤٨ .

الثقافي قد أصبح مهددًا ، وخصوصًا بعد أن صار هذا الحداثي الجديد يتعاطى الخطاب الحداثي ، ويلهج بمصطلحاته ، ويجد الفرصة مواتية لبث كل هذا في منابر الصحافة المحلية . وبهذا صارت المنافسة على استملاك الحقل الثقافي جدية بين «الحداثيين التقدميين» وبين مثقفي التسعينات بما هم «حداثيون ويصلون» .

وقبل هذه الاستجابة السلبية كان الروائي البحريني فريد رمضان قد عبّر عن خيبة أمله في هذا الجيل الذي ظهر في مطلع التسعينات . ومبعث هذه الخيبة ، كما يكتب ، هو اعتقاده بأنه كان «أمام حركة تجديدية سوف تقوم هذه الأصوات في بثها بين ثنايا الخطاب الإبداعي من خلال مكونات ثقافية جديدة سوف يعبر أصحابها عنها عبر أفكارهم ومكنونات ثقافتهم الجديدة . تنوعت أطروحتهم ما بين أركون وشتراوس وفوكو ومطاع صفدي وإدوارد سعيد وجاك دريدا وهيدغر ورولان بارت وتودوروف والقائمة طويلة»[1] ، إلا أن هذا الاعتقاد تبدّد بعد فرحة قصيرة ، ليكتشف فريد هذه المرة أنه «أمام تجربة لم تذهب عميقًا من خلال تعاطيها مع مكونات الخطاب الحديث ، ولم يكن هناك من انصهار وتمازج لهذه الخطابات مع مكنونات وأفكار هذه الأصوات الشابة البازغة بدهشة مع هذا التعاطي الجديد ، فما بين الواقع الحياتي لهؤلاء الشباب ، وبين تعاطيهم مع هذه الخطابات النقدية مفازة سفر طويل قد يمتد بين الأرض والشمس . فبين السلوك الحياتي وبين هذه الخطابات

(١) فريد رمضان ، مكونات الخطاب ، مجلة «هنا البحرين» ، ع : ١٦٧٤ ، ٢ يناير ٢٠٠٢ .

تناقضات صارخة لا يمكن فهمها ، متدين يخطب باسم فوكو ، ملتح يردد فلسفة هيدغر ، متزمت يردد نظريات تودوروف ورولان بارت ، وإدوارد سعيد الحديثة» . وفريد هنا يكتب بلهجة أخف حدة وامتعاضًا مما رأيناه في موقف إبراهيم غلوم ، إلا أن الموقفين يصدران عن هاجس الخوف نفسه ، وعن الفهم ذاته للحداثة المؤدلجة التي تزلزل القناعات . ولهذا لا نجد اختلافًا كبيرًا بين حكم الاثنين على هذا النوع من الحداثيين الجدد ، وبحسب فريد فإن حداثة هؤلاء سطحية ، وكتاباتهم «تأتي من لا مكان ، ومن لا مسافة ، ومن لا أرض إلا أرض الورق ، فما هو مكتوب لا يعدو عن كونه نظريات نقدية أو مجرد خطابات لا تبني أجسادًا أو أفكارًا جديدة» .

واللافت حقًا أن هذا الموقف قد تزامن مع ظهور بوادر نشاط للنسق المحافظ من أجل التذكير بملكيته الحصرية لـ«الدين» كفضاء رمزي لا يشاركه فيه أحد من خارج جماعة «المؤمنين» و«المخلصين في تديّنهم» . وإذا كان «التقدميون» يستنكرون تلك التناقضات الصارخة في صورة المتدين الذي يخطب باسم فوكو ، والملتحي الذي يردد فلسفة هيدغر ، فإن «الدينيون» يستنكرون - كذلك - التناقضات الصارخة في صورة الحداثي الذي يصلي . فهذا تناقض صارخ في نظر «التقدميين» و«الدينيين» معًا .

والحق أن هذه التحركات هي ردود فعل مضادة لما سببه القادمون الجدد من تشويش واختلاط و«تناقضات صارخة» ، ومن تقويض لانقسام حاد عمره أربعة عقود ، وهو الانقسام الذي كان قائمًا منذ الستينات بين التيار «التقدمي» والتيار «الديني» . وكان من الشائع في ظل هذا الانقسام أن يُتهم «التقدمي» بأنه «ملحد وفاسد أخلاقيًا ولا

يحترم المقدسات والتعاليم الدينية» . في حين كانت تهمة «الديّني» أنه «رجعي ومتخلف ومتحجّر يؤمن بالخرافات ولا يتماشى مع العصر الحديث» .

وقد فسّر فؤاد خوري هذا الانقسام بكونه تعبيرًا عن انشقاق عميق في المجتمع ، وعن صراع بين الفاعلين على «السلطة الاجتماعية»[1] ، أي أننا أمام صورة مختلفة من سياسات الاستملاك . وقد كانت الأندية الرياضية والمآتم هي ميدان التنافس في سياسات الاستملاك هذه . وعلى سبيل المثال فقد احتدم الصراع بين هذين التيارين حين تأسس أول نادٍ ثقافي رياضي في قرية السنابس في العام ١٩٥٣ . وقد جذب هذا النادي ما أسماهم فؤاد خوري بـ«القوى الجديدة» من مدرسين وعمال وطلاب . فيما بدأ «الدينيون» ، منذ الستينات ، يشنون «حملة ضد النادي متهمين أعضاءه بالإلحاد وعدم احترام المقدسات»[2] . وقد شهدت منطقة جد حفص الصراع ذاته على إثر قيام مجموعة من الطلاب والموظفين بتأسيس «الرابطة الجعفرية» في منتصف الخمسينات . وكان من أهداف هذه الرابطة «توحيد الناس ومحو الأمية» . وفي الستينات تغيّر اسم الرابطة إلى «نادي جد حفص» ، وتحولت أهدافها إلى «تثقيف الناس بمبادئ القومية العربية» . الأمر الذي استثار حميّة «الدينيين» ، فدخلوا في صراع محتدم مع «التقدميين» . وكان الغرض من هذا الصراع هو استملاك النادي والهيمنة عليه ، ومن ثم ، تحويل توجهاته

---

(١) القبيلة والدولة في البحرين ، ص٢٨٤ .

(٢) م . ن ، ص٢٦١ .

«التقدمية» إلى توجهات «إسلامية» . وهذا ما جرى في العام ١٩٧٣ حيث فاز «الدينيون» بسبعة مقاعد من أصل تسعة في الهيئة الإدارية ، وعلى إثر هذا الفوز قام «الدينيون» بتغيير «دستور النادي لمصلحة «الإسلام» بدلاً من «القومية العربية» ، وأخذوا يطبعون كراسات دينية ويوزعونها ، كما ألغوا البرامج «التثقيفية» التي أقامها التقدميون فيما مضى»[١] .

وبحسب تفسير فؤاد خوري فإن هذا «الصراع بين التقدميين المنتظمين في الأندية والدينيين [صراع] أيديولوجي في أساسه»[٢] . وقد قاد هذا الأساس الأيديولوجي للصراع إلى أدلجة الدين والحداثة معًا . وفي سياق هذه الأدلجة المزدوجة صار من التناقضات الصارخة أن يوجد «حداثي يصلي» أو «حداثي ملتحٍ» يخطب باسم فوكو ودريدا وإدوارد سعيد وآخرين .

ومع هذا فإن لهذه الأدلجة المزدوجة مرجعيات خارجية . ومن هذه المرجعيات يستمد المتنافسون «التقدميون» و«الدينيون» ، في البحرين ، الكثير من قوتهم الحجاجية ، ومن إصرارهم على أدلجة الدين والحداثة معًا . الأمر الذي يستلزم تركيز النقد المزدوج على هذه المرجعيات . وهو ما نسعى للقيام به في هذا القسم من الكتاب .

---

(١) م . ن ، ص٢٨٨ .

(٢) م . ن ، ص٢٨٤ .

- ٢ -

سئل مرة المفكر الإيراني علي شريعتي عن الإنجاز الذي حققته الحركة الثقافية في إيران في مواجهة نظام الشاه ، فأجاب : «تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا» . وتحويل الإسلام إلى أيديولوجيا يعني أن يكون أداة من أجل التغيير والتثوير . ومن الواضح أن شريعتي يستخدم مصطلح «أيديولوجيا» في وقت كانت فيه هذه الكلمة ، كما يقول شريعتي نفسه ، «كلمة سحرية تبعث بين الناس . . .وسوسة الحياة والتفكير وتدعوهم حتى لإبادة أنفسهم»[(١)] .

تحوّل الدين إذن من ثقافة وتقاليد اجتماعية إلى أيديولوجيا ثورية و«اختيار عقائدي واع» . ولهذا يقيم شريعتي مقابلة بين الأيديولوجيا والثقافة ، وهي المقابلة التي قادته إلى المقابلة بين نوعين من الإسلام : الإسلام كثقافة ، والإسلام كأيديولوجيا . الإسلام الأول هو ثقافة سلبية مخدّرة ، والإسلام الثاني هو قوة فاعلة في التاريخ وفي خدمة الإنسان . فنحن إذن أمام نوعين من الإسلام أحدهما ضد الآخر ، فهناك «إسلام منحط ، وإسلام يجني ، إسلام يوجد الرجعية والتخدير ، إسلام ينحر الحرية ، إسلام يبرر الوضع القائم في التاريخ دائمًا . وهناك إسلام كافح هذا الإسلام بعنف وراح ضحيته»[(٢)] ، وبعبارة أخرى هناك «إسلام العدالة وإسلام الذين يقودون الناس إلى الطريق القويم ، لا إسلام الخليفة والأرستقراطية الوراثية ، إسلام الوعي

---

(١) علي شريعتي ، **الإنسان والإسلام** ، تر : عباس الترجمان ، (طهران : دار الصحف للنشر ، ١٤١١هـ) ، ص١٨٧ .

(٢) م ، ن ، ص١٩٤ .

الحر والإسلام الحركي لا إسلام العبودية وانعدام الوعي والجمود ، الإسلام المجاهد لا إسلام الروحانيات السلبية» . أما ما اختاره شريعتي بعد البحث والتفتيش فهو «إسلام الأيديولوجية الذي يربّي المجاهدين»[1] لا الخاملين .

وهذا ما حمل داريوش شايغان ، وهو مفكر إيراني من جيل شريعتي نفسه (ولد شريعتي في العام ١٩٣٣ ، وولد شايغان في العام ١٩٣٥) ، على تصنيف شريعتي في خانة «الإسلاميين الأيديولوجيين» ، بل هو «النموذج المثالي للأيديولوجي»[2] الذي تتمثل فيه كل عيوب الأيديولوجيا من جمود ووعي زائف واختزالية .

وبالنسبة لداريوش شايغان فإن الإسلام قد تعرّض كسائر بنى الحضارات التقليدية الكبرى ، للأدلجة ، وتحديدًا لـ«أدلجة المأثور الديني» ، وهي أدلجة تنطوي على التقهقر والانحدار وصعود «نزعة ظلامية جديدة»[3] ناتجة عن نقطة تصادم تسببت في تمزّق الإنسان بين مستويين أو بين شكلين من أشكال الحضور في العالم : الديني والحداثي ، وذلك حين التقت الحضارات التقليدية مع الحداثة وجهًا لوجه .

وبحسب شايغان فإن هذه المواجهة غير المتكافئة قد قادت إلى أدلجة الموروث الديني ، وذلك بعملية تفعيل أو تنشيط عنيف لهذا

---

(١) م ، ن ، ص٢٢٠ .

(٢) داريوش شايغان ، ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة ، تر : محمد الرحموني ، (بيروت : دار الساقي ، ٢٠٠٤) ، ص٢٥٨ .

(٣) م ، ن ، ص١٧ .

الموروث . أما بالنسبة لشريعتي فيمكننا أن نتصورّ أن عملية «التفعيل العنيف» هذه والتي نجحت في تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا ، إنما كانت خيارًا فرضته ظروف تاريخية خاصة ، وهو أصلاً خيار تكتيكي يهدف إلى مواجهة «التحدي الغربي الاستعماري» من جهة ، وتغيير «النظام القمعي» من جهة ثانية . فالأدلجة إذن أداة لتحقيق غايات سياسية تكتيكية من أجل أن يكون الدين قادرًا على أداء وظائف التغيير والثورة .

إلا أن هذه الأدلجة خرجت عن طابعها التكتيكي وصارت خيارًا استراتيجيًا ومبدئيًا لجماعات الإسلام السياسي ، وصارت هذه الأدلجة تترسم «معالم على طريق» لا نهاية له إلا بقيام «الدولة الإسلامية» وتطبيق شريعة الله على العالم الذي يعيش اليوم كله ، كما يقول سيد قطب ، «في «جاهلية» من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها» . ولا شفاء لهذا العالم من هذه الجاهلية إلا بحاكمية شريعة الله التي «تعني ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية . . وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد ، وأصول الحكم ، وأصول الأخلاق ، وأصول السلوك ، وأصول المعرفة أيضًا» .

هذا هو أوج الأدلجة التي تعرّض لها الإسلام ، وصيّرته أيديولوجيا «كاملة شاملة للكون ، والحياة ، والإنسان ، والمجتمع ، والدولة والنظام»[١] ، أيديولوجيا تملك تفسيرًا وحكمًا في كل صغيرة وكبيرة في هذا العالم من أصول السلوك إلى أصول المعرفة ، ومن آداب

---

(١) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط : ١٨ ، ١٩٨٩) ، ص٦ .

لبس الحذاء ودخول بيت الخلاء إلى أصول الحكم والاقتصاد .

والحق أن كل تيارات الإسلام السياسي قد اجتهدت في هذه الأدلجة التي جاءت تحت ظروف الابتلاء بالغرب . إلا أن بداية الأدلجة كانت على يد الإخوان المسلمين ، حين رفعوا شعار «القرآن دستورنا» ، وأن الإسلام نظام حياة كامل ومتكامل ، وأن دعوته دعوة عامة شاملة تنتظم شئون الحياة جميعًا . وبهذا صار الإسلام دين الحياة «يفتي في كل شأن منها ويضع له نظامًا محكمًا دقيقًا ، ولا يقف مكتوفًا أمام المشكلات الحيوية والنظم التي لا بد منها لإصلاح الناس . فَهِم بعض الناس خطأ أن الإسلام مقصور على ضروبٍ من العبادات أو أوضاع من الروحانية ، وحصروا أنفسهم و أفهامهم في هذه الدوائر الضيقةً من دوائر الفهم المحصور . و لكنا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهما فسيحًا واسعًا ينتظم شؤون الدنيا والآخرة» .

هذا جزء من رسالة للشيخ حسن البنا ، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين . وفي هذا الجزء يوضح - كما رأينا مع علي شريعتي - أن هناك ضربين من ضروب فهم الإسلام ، الأول ضيّق ومحصور قصر الإسلام على ضروب من العبادات وأوضاع من الروحانية ، في حين أن الفهم الآخر ، فهم الجماعة ، هو فهم فسيح واسع ينتظم شئون الدنيا والآخرة . وفي الرسالة ذاتها يذكر أن الفرق بين هذين الفهمين فرق في نوع الإيمان أساسًا ، يقول : «والفرق بيننا وبين قومنا بعد اتفاقنا في الإيمان بهذا المبدأ أن عندهم إيمان مخدِّر نائم في نفوسهم لا يريدون أن ينزلوا على حكمه ولا أن يعملوا بمقتضاه ، على حين أنه إيمان ملتهب مشتعل قوي يقظ في نفوس الإخوان المسلمين» . وبهذا

تكتمل الصورة بين الفهمين : الأول ضيق محصور وذو إيمان مخدر نائم ، والثاني فسيح واسع وذو إيمان ملتهب مشتعل قوي يقظ في النفوس ويحمل أصحابه «على نسف الجبال وبذل النفس والمال واحتمال المصاعب ومقارعة الخطوب» . هذه إذن هي الغاية من وراء أدلجة الإسلام ، أو من وراء «الإسلام الأيديولوجي» الذي بشّر به علي شريعتي وبشّرت به جماعات الإسلام السياسي من قبله ومن بعده . فالغاية إذن من وراء هذه الأدلجة هو أن يتم تنشيط ذلك «الإسلام النائم المخدر» بطريقة الإيقاظ والصحو العنيف .

هذه إذن هي الغاية المرجوة من وراء أدلجة الإسلام والتفعيل العنيف له : نسف الجبال وبذل النفس والمال . . ولقد استلم الجهاديون هذه الإشارة وراحوا بالفعل ينسفون البرجين في نيويورك ، ويدكون العراق دكًا ، وينشرون البلاء في كل مكان من مدريد إلى لندن ، إلى الدار البيضاء ، إلى الرياض ، إلى عمّان ، إلى القاهرة وشرم الشيخ وسيناء . كل هذا من عواقب أدلجة الدين ؛ لأن الأدلجة تمنح المرء «أسباب الحياة ، كما تقدم له الأسباب التي تجعله يضحي بحياته من أجلها ، وتقدم في نفس الوقت الأسباب التي تدفع المرء لأن يضطهد ويقتل . إن الأيديولوجيا قاتلة ، خاصة عندما تكون مهددة من طرف أيديولوجيات مضادة»[1] .

وما ينبغي أن نتأمل فيه هو أنه في الوقت الذي صار فهم الإسلام ، كما يقول مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، فسيحًا واسعًا

---

(١) جان لابيير ، الأيديولوجيا والدين ، ضمن كتاب : الأيديولوجيا ، سلسلة دفاتر فلسفية ، ص٢٦ .

ينتظم شئون الحياة والآخرة ، في هذا الوقت صار صدر الإسلام ضيقًا بالتجاور والتزاحم مع الآخرين ، وضاقت الدائرة على التعايش السمح بين البشر ، وبين المسلمين أنفسهم الذين انقسموا بفعل الأدلجة إلى مسلمين ذوي «إيمان نائم مخدر» ، ومسلمين ذوي «إيمان يقظ قوي» . وغاب عن دعاة الأدلجة أنهم بذلك يخرّبون الدين في جوهره ، ويزعزعون الإيمان في نفوس أصحابه . وهذا يذكر بحكاية يذكرها جلال الدين الرومي عن النبي موسى الذي «انزعج لمرأى راع ساذج كان يسبّح بحمد ربه بلهجة رعوية ، فأنّبه ، مما زعزع إيمانه العفوي . عندها جاءه عتاب الإله العنيف : «لقد فصلت عبدنا عنا . فهل تراك جئت من أجل الوصل أم تراك جئت من أجل الفصل»[1] . وفي هذا السياق يكون مفيدًا التذكير برأي الشيخ محمد عبده في وظيفة الرسل والدين . فهو يحدد وظيفة الرسل والغاية من بعثتهم في أنها تلبية لحاجة بشرية ، إلا أنها حاجة روحية ، «أما تفصيل طرق المعيشة والحذق في وجوه الكسب ، وتطاول شهوات العقل إلى دَرْك ما أعد للوصول إليه من أسرار العلم ، فذلك مما لا دخل للرسالات فيه إلا من وجه العظة العامة والإرشاد إلى الاعتدال فيه ، وتقرير ذلك كله أن لا يحدث ريبًا في الاعتقاد بأن للكون إلهًا واحدًا قادرًا عالمًا حكيمًا»[2] . وينطوي هذا الرأي على إيمان بمكانة العقل الذي أودعه الله في البشر ،

---

(١) مثنوي مولانا جلال الدين الرومي ، تر : إبراهيم دسوقي شتا ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧) ، الكتاب الثاني ، ص١٥٦ .

(٢) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٥) ، ص٨٦ .

لأن كل طرق العيش ووسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة ، إنما هي مما «هدى الله إليه البشر بما أودع فيهم من الإدراك» . ثم يختم هذا الكلام بقوله : «ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين ، وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين»[1] . وإذا عرفنا أن أدلجة الدين قادت إلى تحويله إلى أيديولوجيا شمولية تفتي في كل صغيرة وكبيرة ، فهل نستنتج من ذلك أن هذه الأدلجة تنطوي ، كما يفهم من كلام الشيخ محمد عبده ، على «جهل بالدين» ، وأنها «جناية» عليه «لا يغفرها رب العالمين»؟

ولكن السؤال الأهم هو هل كان بإمكان الحضارات التقليدية الكبرى ، والإسلام على رأسها ، أن يمر بمدار التغرب الحداثي الشامل دون أن يعقب هذا المرور أدلجة للدين والمأثور الحضاري بصورة عامة؟ بالنسبة ليورغن هابرماس فإن دخول المجتمعات في مدار الحداثة سيهزّ «عمق ما كان يؤمّن» للناس هويتهم ويقينهم «الراسخ في أعماق الذات» ، وهذا يؤدي إلى تقهقر و«نكوص إلى ما دون المستوى الذي بلغته الديانات الكبرى التوحيدية حيث تتشكل الهوية في إطار الحوار مع الله الأحد» . أما «البدائل الصغيرة عن الدين» فقد تكون «مذاهب ومجموعات هامشية متنافرة بصورة عجيبة» ، وقد تكون لهذه المجموعات أيديولوجيا جذرية خاصة بالنواة «الناشطة السياسية اللاهوتية المجتمعة تحت شعار تغيير العالم»[2] .

---

(١) م ، ن ، ص٨٩ .

(٢) يورغن هابرماس ، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ، تر : نظير جاهل ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٥) ، ص٤٧ . .

وبالنسبة لداريوش شايغان فإن الأدلجة «هي النتيجة الطبيعية لتلك الفجوة الأساسية»[1] التي «حطمت منذ فجر الفكر الحديث كل البنى الكبرى للحضارات التقليدية» . الأدلجة إذن هي عاقبة المواجهة بين الحضارات التقليدية الكبرى والحداثة والابتلاء بالغرب . والحق أن هذا الرأي بحد ذاته لا يخلو ، كما سنبيّن لاحقًا ، من أدلجة تعرضت لها الحداثة هذه المرة ، لأنه يقوم على «مسلمة» غير قابلة للمساءلة وهي أن الحداثة اليوم هي «الطريق الإلزامية التي لم يعد بإمكاننا أن نحيد عنها» ، وأنها «تجربة لا بد منها ، بل هي شرط ضروري لكل نهوض»[2] ، وهي بمثابة «كل متماسك لا يحتمل أي فرز . فالأجزاء لا تتحرك بمعزل عن الكل»[3] .

كان مسار الحضارات التقليدية الكبرى ، والإسلام من بينها ، قد تعرّض للثبات بعد قرون من الصعود الحضاري المذهل ، إلا أن هذا المسار الثابت قد تعرض للاهتزاز والاضطراب إبان المواجهة مع الغرب وحداثته . وقاد هذا الاضطراب إلى تمزّق هذه الحضارات بين عالمين متعارضين ، وبين مستويين من الحضور في العالم : تقليدي وحداثي .

وإذا استخدمنا مصطلحات المفكرين الإيرانيين قبل الثورة فإننا سنقول إن هذه الحضارات التقليدية الكبرى قد ابتليت بالغرب والتغرّب . والتغرب (غرب زدكي) مصطلح نحته الفيلسوف الإيراني أحمد فرديد ، وذاع على يد جلال آل أحمد حين ألف كتابًا بهذا

(١) ما الثورة الدينية؟ ، ص٢٢٦ .

(٢) م ، ن ، ص٢٩٩ .

(٣) م ، ن ، ص١٨٣ .

العنوان . وبحسب داريوش شايغان فإن الترجمة الفارسية الحرفية لهذا الاسم المركب تعني «تلقي ضربة من الغرب مثلما أن الاسم المركب (آفتاب زدكي) يعني التعرض لضربة شمس . . . وتلقي ضربة من الغرب يمكن أن يعني كذلك أننا تلقينا تاريخ الغرب ، وفي ركابه قيمه ، كما لو أن جبلاً جليديًا انهار على رؤوسنا» .

والابتلاء بالغرب هو تعبير عن هذه الضربة الموجعة ، وعن هذا الجبل الجليدي الذي انهار على رؤوس الحضارات التقليدية الكبرى . وبتعبير آخر فإن الابتلاء بالغرب قد فرض نفسه على الحضارات التقليدية الكبرى ، وحملها على أن تطرح على نفسها أسئلة جديدة لم تكن مطروحة في تاريخ هذه الحضارات . وسؤال «المسلم المعاصر» أو «المسلم الحداثي» سؤال حديث لم يطرح على المسلمين في العصر الوسيط ، لا لأن الحداثة نظام ثقافي جديد ولم تعرفه مجتمعات الإسلام إلا في أواخر القرن الثامن عشر ، بل لأن هذه هي المرة الأولى التي يتواجه الإسلام والحداثة بعد أن تعرّض الاثنان للأدلجة مما جعل اللقاء بينهما صداميًا ، وكأننا أمام لعبة «ذات حاصل صفري» حيث يكون ربح أحد الطرفين في امتلاك عقول الناس وحياتهم هو خسارة للطرف الآخر .

سبق لأنظمة ثقافية قادمة - كما الحداثة تمامًا- من خارج ديار الإسلام أن زاحمت الإسلام ، وأقصد بذلك فلسفة اليونان ، إلا أن الإسلام كان من القوة ومن تجرده من الأدلجة بحيث تمكّن من استيعابها ودمجها داخله . وفي هذا السياق كتب ناصر خسرو (١٠٧٨م) كتابه «جامع الحكمتين» الذي سعى فيه إلى التوفيق بين الشريعة والأطروحات المنطقية للعلوم النظرية . ومن بعده كتب ابن

رشد (ت ١١٩٨م) كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة من الاتصال» ، وخلص إلى أن «الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة»[(١)] ؛ لأن «الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له» .

وحين تزاحم الإسلام والحداثة داخل ديار الإسلام كان واضحًا أن هذا التزاحم ليس كسابقه حين تزاحم الحق مع الحق الذي يوافقه ويشهد له . وظهر جليًا أن الحداثة صارت شرطًا كونيًا لا مفر من الابتلاء به ، وهو ابتلاء كان من عواقبه أن تعرض الإسلام والحداثة للأدلجة التي صيّرتهما أنظمة كلية شمولية تنتظم الحياة وجميع شئونها . فدخلت الحداثة كأيديولوجيا أرض المنافسة كضديد للإسلام كأيديولوجيا ، ومزاحم له لن يقبل بأقل من إزاحة الدين من المشهد وحصره داخل إطار التجربة الشخصية . وهذا هو خيار العلمنة التي طرحت ، في عالمنا ، كحل أقرب إلى التسوية بين الإسلام والحداثة . وكانت النتيجة هي «علمنة الأفكار المقدسة» ، و«تقديس الأفكار العلمانية» . وهذه من طبائع الأدلجة ، ومن عواقب أدلجة الدين وأدلجة الحداثة .

وهكذا فإن ما يفرض نفسه علينا هنا ليس تزاحم نظامين ثقافيين قويين ، بل تزاحم نظامين قويين تعرضا للأدلجة . وعلى هذا فإن تحليل هذه الأدلجة أمر لا مفر منه إذا ما أردنا الوصول إلى فهم أعمق لهذا التزاحم الحاصل اليوم بين الحداثة والإسلام ؛ لأن الفهم الخاطئ يقود

---

(١) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تح : محمد عمارة ، (القاهرة : دار المعارف ، ط : ٣) ، ص٦٧ .

إلى معالجات خاطئة ، ويهيّئ من ثم لصراعات محتدمة لا تهدأ ولا تقبل التسويات والحلول الوسط .

- ٣ -

حين نتحدث عن الحداثة فنحن نتحدث عن نظام ثقافي ، وهو في هذا نظام لا يختلف عن بقية الأنظمة الثقافية الكبرى في تاريخ البشر . وقد عرف هذا التاريخ تحوّلات في الأنظمة الثقافية الكبرى ابتداء من الأساطير والميثولوجيا إلى فلسفة اليونان إلى دين العصور الوسطى (عصر الإيمان كما يسميه ويل ديورانت) إلى حداثة الغرب إلى ما بعد الحداثة .

والنظام الثقافي ليس شريرًا بطبعه ، غير أنه قابل لأن يكون كذلك في أية لحظة يتعرّض فيها للأدلجة . وسياق المزاحمة تنشّط الأدلجة أي جعل النظام كليّ الحضور وشاملاً ينتظم كل شيء في الحياة . ففي الأسطورة كان كل شيء قابلاً للتفسير الأسطوري ، أما في اليونان فقد كان كل شيء قابلاً لأن يكون موضوعًا للفلسفة من الميتافيزيقا إلى فن الشعر ، ومن الفيزيقا والطبيعيات إلى الأخلاق والسياسة . وفي حركات الإسلام السياسي أصبح كل شيء قابلاً للفهم والتأويل الدينيين من عبادة الله إلى نظام الحكم والاقتصاد ولبس الحذاء وقيادة السيارة . ولم تكن الحداثة بدعًا من الأنظمة الثقافية .

هذه أبرز الأنظمة الثقافية الكبرى في تاريخ البشر ، وهي أنظمة ظهرت في التاريخ بصورة متعاقبة ، وفي مواقع ثقافية متباينة ، إلا أن هذا التعاقب لا يعني تلاشي النظام حين يظهر نظام بديل جديد ، بل

الذي يحدث أن النظام الجديد يكون من القوة بدرجة تؤهله لإدماج النظام القديم في داخله ، وتحويله ، على إثر ذلك ، إلى جزء يتناسب معه بصورة عامة . هذا ما حدث حين حلّ التحليل العقلاني في فلسفة اليونان محل التفسير الأسطوري ، وهذا ما حدث حين استوعب الإسلام فلسفة اليونان .

استوعب الإسلام فلسفة اليونان ، وأنجز بذلك تحوّلاً جرى دون أزمات عميقة في هذه الثقافة ، إلا أن التحوّل الذي لم ينجز إلى هذا اليوم ، وإذا مرّ فإنه لن يمرّ دون أن يخلّف وراءه أزمات عميقة إنما هو التحول من الدين إلى الحداثة في ثقافتنا المعاصرة . إلا أن الافتراض أن هناك تحولاً سيتم لا محالة من الدين إلى الحداثة إنما هو جزء من المعضلة ، وجزء من أدلجة الحداثة .

يتحدث البعض أن الإسلام يعيش اليوم أزمته مع الحداثة ، وأن التطرف الإسلامي تعبير عن «إسلام مفجوع بفقدان غلبته»[1] . والصحيح أن الأمة تعيش اليوم أزمتها مع أدلجة الإسلام وأدلجة الحداثة معًا . فقد تعرّض الإسلام كما الحداثة إلى عملية أدلجة حولّته من نظام ثقافي يقبل التعايش مع غيره من الأنظمة وطرق الحياة إلى أيديولوجيا شمولية مطلقة قطعية لا تقبل المنافسة والمزاحمة ، ولا تستطيع التنازل عن طابعها الكلي الشمولي . بل قد يُؤخذ هذا التنازل كما لو كان تقويضًا لأصل النظام . وعلى هذا فلا الحداثة تقبل أن تنحصر في مجال ضيّق كما انتهت إليه فلسفة

---

(١) عبد الوهاب المؤدب ، أوهام الإسلام السياسي ، تر : محمد بنيس والمؤلف ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ٢٠٠٢) ، ص٩ .

اليونان ، ولا الإسلام كذلك يقبل أن ينحصر في مجال ضيّق كما انتهت إليه مسيحية الغرب (وإن كان هذا الكلام الأخير ليس صحيحًا بالمطلق) .

وبهذا المعنى فإن أي مسعى لـ«تحديث الإسلام» أو «أسلمة الحداثة» محكوم عليه بالفشل الذريع ؛ لأن كلا المسعيين يحاول تكييف أحد النظامين من أجل أن يتواءم مع الآخر ، فالمسعى الأول - تحديث الإسلام - يقدّم الحداثة على حساب الإسلام وينتهي إلى «علمنة الأفكار المقدسة» فيصبح «الوضوء وقاية صحية» ، و«الصلاة رياضة» ، و«الصوم حمية صحية» . والمسعى الثاني - أسلمة الحداثة - يغلّب الإسلام على الحداثة وينتهي إلى «تقديس الأفكار المعلمنة» . أما المغفول عنه في هذين المسعيين فهو ما تعرّض له كلا النظامين ، الحداثة والإسلام ، من أدلجة طبعته بالطابع الكلي القطعي . وهذا يعني أن كل مساعي الدمج بين النظامين لن يكتب لها النجاح إلا بمحو الطابع الكلي والدوغمائي للإسلام والحداثة معًا ، أي بتجاوز الأدلجة .

وعلى هذا فإن التعارض بين الحداثة والإسلام تعارض أيديولوجي في جوهره ؛ لأن الحداثة modernity كنظام ثقافي شيء ، وأيديولوجيا الحداثة modernism شيء آخر ، وكذلك فإن الإسلام Islam كنظام ثقافي لا يتطابق مع الإسلاموية Islamism كأيدولوجيا دينية . ولهذا التفريق أهمية خاصة ، بل أتصور أن معظم اللبس يحدث في هذا السياق بسبب الخلط بين هذه المفاهيم : الحداثة والحداثوية من حيث هي أصولية حداثية ، والإسلام والإسلاموية من حيث هي أصولية إسلامية .

وبحسب ألان تورين فإن الحداثوية هي أيديولوجيا الحداثة الغربية[١] ، كما أن الإسلاموية هي أيديولوجيا الإسلام السياسي . وفرق شاسع بين النظام وأدلجته . فالإسلام والحداثة في الوضعية الأولى نظام ثقافي ، في حين أنهما في الثانية أيديولوجيا وأصولية . وكلتا الأصوليتين لا تختصر النظام ولا تتطابق معه بالضرورة . والأصوليتان ، الحداثية والإسلامية ، ظاهرتان حديثتان أخذتا في الظهور حين شعر النظام بالمزاحمة . فالأصولية الإسلامية ظاهرة حديثة ، وهي نتاج القرن العشرين حين شعرت النخبة الإسلامية بمزاحمة الأصولية الحداثية ، بل هي ردة الفعل الرئيسية على هذه الأصولية وعلمنة التفكير وتحديث السلوك والمؤسسات وأشكال التواصل بين البشر . وبتعبير كليفورد غيرتس فإن أدلجة الدين أو تحويل الدين إلى أيديولوجيا نتيجة مباشرة لعلمنة التفكير[٢] . وهي ردة فعل مبرّرة ومتوقعة .

ويقوم الفرق بين الحداثة والأصولية الحداثية ، والإسلام والأصولية الإسلامية على مفهوم يسميه كليفورد غيرتس بـ«قوة النظام الثقافي» ، ويقصد به درجة حضور هذا النظام في حياة الأفراد الذين يتبنونه من حيث مركزيته أو هامشيته . فبعض الأفراد يكون «ولاؤه الديني هو محور وجوده كله» ، والمركز الذي تدور حوله كل حياته ، ويكون مستعدًا للموت من أجله كما هو الحال في الشهادة

---

(١) نقد الحداثة ، ص٣٢ .

(٢) كليفورد غيرتس ، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة** ، تر : أبو بكر باقادر ، بيروت : دار المنتخب العربي ، ط :١ ، ١٩٩٣ ، ص١١٥ .

والاستشهاد ، فيما آخرون يكون العلم أو الفن أو الفلسفة محور وجودهم ويكونون كذلك مستعدين للموت من أجله كما في حالة سقراط وجيوردانو برونو الذي أحرق ولم يتراجع عن «حقائق» العلم التي آمن بها .

ويزعم الأنثروبولوجيون أن تجربة الحياة لا تعاش دون «إطار عقلي» يتوسّط بين الإنسان وتجربة الحياة ، ويتوسّل به من أجل فهم هذه التجربة وتفسيرها ، مما يعني أن المواجهة المباشرة بين الإنسان وتجربة الحياة مواجهة مستحيلة ، فلا بد من «إطار عقلي» يتوسّط هذه المواجهة . وقد يكون هذا الإطار هو الدين أو الفلسفة أو العلم أو الفن أو التاريخ . وحين تنعدم هذه الأطر/الأنظمة الثقافية فإن الإنسان يعيش بنمط «الحس المشترك» common sense بما هو إطار عقلي أولي وطريقة معينة للنظر إلى الحياة وعيشها .

وفي الحالات العادية فإن الناس يتمثّلون هذه الأنظمة الثقافية بصورة مجزّأة ومتقطعة ، وفي معظم الأحيان يعيش الناس بهذه الطريقة حتى الرهبان منهم ، وحتى مجانين الفن أو العلم ، وكذا المأخوذون بالفلسفة حدّ الاستغراق .

غير أن ما تفعله الأدلجة - للدين والحداثة معًا - هو أنها تصدّر النظام المؤدلج إلى الواجهة ، وتمدّه بالقوة التي تجعل حضوره مركزيًا في حياة الأفراد ، بل يكون هو محور وجودهم الذي يعيشون به وفيه ومن أجله . مما يعني أن العيش المجزأ والمتقطع لا مجال له أمام قوة نظام مَلَكَ على الناس كل وجودهم ، واستغرقهم في جميع لحظات حياتهم وجوانبها المتنوعة . ونظام كهذا لا يقبل المزاحمة ، فوجوده وجود كلي وشامل ومُطبِق على حياة الأفراد ، وأي تشقّق في هذا الحضور سيكون

تهديدًا لوجوده أصلاً .

وحين يكون النظام الثقافي موضوعًا للأدلجة ، فإنه يعمّم حضوره الكلي ، ويعمّق - في المقابل - ارتهانه للأيديولوجيا التي تحمل على عاتقها مسئولية تبرير حضوره الكلي المعمّم ، وإضفاء المشروعية والشمولية عليه ، وأخيرًا دمج الآخرين في هويته . وهذه وظائف ثلاث تقوم بها الأيديولوجيا بقصد وتصميم يصلان حدّ التعصّب والتطرف كما هو الحال في أيديولوجيا الإسلام السياسي/الأصولية الإسلامية ، وأيديولوجيا الحداثة/الأصولية الحداثية سواء بسواء .

يُستعمل مصطلح الحداثة ليعبّر عن التحول الواسع الذي عرفه الغرب ابتداء من القرن السادس عشر ، وأخذ معناه الكامل في القرن التاسع عشر . وهو تحوّل جذري في كل شيء أدّى إلى ظهور «نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي ، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية ، فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة ، تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس ، يشع عالميًا انطلاقًا من الغرب»[1] .

وتحوّل بهذه المواصفات لا بد أن يخضع للأدلجة ، لأن استمراره دون أدلجة يعني التسامح مع الأنظمة الأخرى - كالدين مثلاً - والقبول بمزاحمته . وهذه أخلاقيات بعيدة عن الحداثة كنظام ثقافي كلّي الحضور وواسع الانتشار كأيديولوجيا معمّمة ومغلقة .

---

(١) جان بودريار ، الحداثة ، ضمن كتاب «الفلسفة الجديدة : نصوص مختارة» ، اختيار وترجمة : محمد سبيلا وع . بنعبد العالي ، (الدار البيضاء : أفريقيا الشرق ، ٢٠٠١) ، ص٣٢٠ .

ولم تكن الحداثة مجرد الخضوع لأخلاقيات العقلنة والعلمنة في السياسة والاقتصاد والدين فحسب ، بل إن اكتمال الحضور الكلي للحداثة لا يتحقق إلا في الحداثة كممارسة اجتماعية ونمط معين من أنماط الحياة ، أو ما أسماه يورغن هابرماس بـ«التنظيم العقلاني لكل ممارسات الحياة الاجتماعية اليومية»[1] . وهذا يعني أن «الحداثة نظام كامل ومتكامل» ، وعلى الفرد أن يلتزم بهذا النظام في كل حياته ؛ لأنه نظام لا يعيش الفرد دونه ، كما أن الفرد يستغني به عن غيره من أنظمة ثقافية أخرى . والحق أن هذه طبائع الأيديولوجيا و«الدوغما» . مما يعني أن الحداثة لم تعد حداثة ، بل تحوّلت إلى أصولية حداثية . فإذا كانت عبقرية الحداثة أنها تكمن ، بحسب ماكس فيبر ، في علمنة العالم ونزع طابعه السحري مما أفقد الأديان والرؤى التقليدية للعالم قوتها ومشروعيتها ، فإنها تفقد هذه العبقرية حين تتحول إلى أصولية وأيديولوجيا دوغمائية راسخة ولا سبيل إلى تغييرها وتجديدها . كان كانط يقول إن التنوير هو تحرير الإنسان من وصاية يفرضها على نفسه ، مما يجعله عاجزًا عن استخدام فهمه دون توجيه خارجي ، ولا خلاص من هذا العجز إلا بحرية الفكر و«الاستخدام العمومي للعقل في جميع الميادين»[2] ، ولهذا يخلص إلى أنه من المستحيل استحالة مطلقة أن تفرض البشرية على نفسها حكمًا كنسيًا

---

(1) David Morley, Postmodernism: The Rough Guide, in: Cultural Studies & Commutations, Arnold, 1996. p.51

(٢) عمانويل كانط ، ما الأنوار؟ ، ضمن كتاب : الفلسفة الجديدة ، ص٢٨٨ .

يقوم على الإيمان بعقيدة ثابتة . وإذا ما فرض مثل هذا الحكم فإنه سيكون حكمًا تافهًا ليس له أية فعالية ؛ لأنه يتعارض مع «الطبيعة البشرية» التي يقوم مآلها على التقدم في التنوير . وبالمثل أيضًا تصبح الحداثة مستحيلة إذا تحولت إلى أيديولوجيا ودوغما راسخة وثابتة .

وفي المقابل فإن أدلجة الإسلام حولت الإسلام إلى أصولية دينية . وبحسب شعار «القرآن دستورنا» الذي قام عليه فكر الإخوان المسلمين ، فإن الإسلام أيضًا «نظام كامل ومتكامل» للحياة . وهذا مبدأ أخذت به كل تيارات الإسلام السياسي السنية والشيعية سواء بسواء . وصار من اللازم أن يحتكم الإنسان المسلم في حياته ورؤاه الكونية لنظام إسلامي كامل وكلي الحضور ، بحيث لا يحتاج المسلم إلى أي نظام آخر ، ومتكامل بحيث لا تتعارض الأنظمة الفرعية مع النظام العام ، بل يكون «اقتصادنا» متناغمًا مع «فلسفتنا» ، ونظامنا السياسي والأخلاقي والاجتماعي ، ومناهجنا ، وطرائق تفكيرنا ، وأساليب حياتنا .

هذه عقيدة قام عليها فكر الإخوان المسلمين الذي كان بمثابة «الرحم الذي خرج منه الإسلام السياسي الحديث» ، وهي عقيدة لا سبيل إلى تطبيقها على الأرض إلا بقيام «دولة إسلامية» تلتزم في حكمها بالنظام الإسلامي سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وأخلاقيًا . وإذا كانت أيديولوجيا الحداثة تقوم على التمييز والفصل والقطيعة بين مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية (الاقتصاد منفصل عن الثقافة ، والدين منفصل عن السياسة) ، فإن مشروع الإسلام السياسي يتعارض مع هذه الحداثة ؛ لأنه مشروع «يصهر في كتلة واحدة كاملة وتامة المجتمع والدولة والثقافة والدين

الذي منه ينبع كل شيء»[1] .

وعلى هذا الأساس فإن أدلجة الدين تتمثل في حركتين : الأولى هي تحويل الدين إلى أيديولوجيا شمولية تنسحب على كل شيء في الدنيا والآخرة . والثانية هي حمل الأفراد على تمثل هذه الأيديولوجيا الشمولية باستغراق تام في كل حياتهم . وكلا الحركتين تنفران من تجاور الأنماط والسلوكيات والتصورات ، بل تنظران إليه على أنه نفاق وسلوك ممجوج مرذول منبوذ .

وبهذه الأدلجة حولّت حركات الإسلام السياسي الإسلام إلى «دوغما» أي مجموعة من الاعتقادات والمعاملات والسلوكيات التي على المرء أن يمتثل لها دون تفكير أو مساءلة ، وبصورة كلية مطلقة لا تعرف الفجوات ، لأن الفجوات قد تسمح بأن تكون الدوغما في وضع المزاحمة ، وهذا محذور ينبغي التنبه له والمبادرة إلى علاجه بسد كل الفجوات والثغرات . ولهذا يسخر مؤسس جماعة الإخوان المسلمين من إنسان يجمع في يومه بين أكثر من نمط ، يقول : «أولست تضحك عجبًا حين ترى رجلاً من رجال الفكر والعمل والثقافة في ساعتين اثنتين متجاورتين من ساعات النهار ملحدًا مع الملحدين وعابدًا مع العابدين!» . هذا إذن تجاور منبوذ ويبعث على الضحك والسخرية ، وهو هنا علامة على النفاق ، والحق أنه علامة على ما تعرّض له الدين من أدلجة . وهذه الأدلجة هي ذاتها التي حملت علي شريعتي على السخرية من تجاور الأنماط إبان الشاه عباس ، وذلك حين «اتفق أن

---

(١) جيل كيبل ، جهاد : انتشار وانحسار الإسلام السياسي ، تر : نبيل سعد ، (القاهرة : دار العالم الثالث ، ط :١ ، ٢٠٠٥) ، ص٤٣ .

تطابق يوم عاشوراء مع يوم النيروز» ، فصدر الأمر «بأن يكون اليوم يوم عزاء وعاشوراء ، ومن ثم وفي يوم التالي يصدر أمر آخر بالاحتفال بالنيروز»[1] . وما لا تستطيع الأدلجة تصوره هو كيف تمكن هؤلاء من الحزن في يوم ، والفرح والسرور في اليوم التالي .

وتذكر هذه الإشارة بحكاية عبد الله الغذامي مع إمام مسجد جامعة الملك عبد العزيز ، والتي افتتحنا بها هذا القسم من الكتاب ، حيث كان الخطيب يتحدث عن الغذامي بما هو «الحداثي الذي يصلي مثل صلاتنا . . .وهو مخرب ومغترب وعلماني» .

وهكذا قادت أدلجة الإسلام والحداثة معًا إلى فهم النظام بما هو أصولية و«كل متماسك» و«نظام كامل ومتكامل» وخال من التعارضات والتشقّقات . وكما تبرّر الأولى لنظامها وتضفي عليه المشروعية وتسعى لدمج الأفراد في هويته بأساليب «تجنيد الأتباع» ، فإن أيديولوجيا الحداثة تقوم بالوظائف نفسها ، فهي تبرّر لنظام الحداثة بـ«رجعية الإسلام» وتخلف بنى الحضارات التقليدية ، وتضفي عليه المشروعية المطلقة كنظام ثقافي منقذ ومخلص ، وهي كذلك لا تفتقر إلى أساليب «تجنيد الأتباع» ، ورفض الآخر المختلف أو دمجه في هويتها .

إننا إذن أمام أصولية مغلقة وأيديولوجيا كلية . وهذا شيء والنظام الثقافي شيء آخر ، فأدلجة الإسلام لا تتطابق مع الإسلام ، بل هي أسلوب جديد من أساليب التديّن ، كما أن أدلجة الحداثة ليست هي الحداثة ، بل هي أسلوب جديد من أساليب الحداثة ، وكلا الأسلوبين

---

(١) الإنسان والإسلام ، ص١٩٧ .

يقوم على فرض قوة النظام ومدّ حضوره الكلي المعمَّم وصيانته من التعارضات والفجوات .

ولا يسمح سياق الأدلجة هذا إلا بأسلوب مخصوص في تبني الإسلام والحداثة ، فإما أن يكون المرء مسلمًا خالصًا ، وإما أن يكون حداثيًا خالصًا ، أما «حداثي يصلي» فهذا أسلوب في الحياة لا تعترف به أدلجة الإسلام وأدلجة الحداثة سواء بسواء ؛ لأن ما يفعله الحداثي الذي يصلي هو أنه يقوّض حضور الأنظمة الكلية ، ويربك أجهزة الفهم والتفسير التقليدية والمنمّطة . فالإسلاميون يخرجونه عن دائرة الإسلام ، وهذا ما فعله خطيب مسجد جامعة الملك عبد العزيز حين أخرج «الحداثي الذي يصلي مثل صلاتنا» من دائرة الإسلام لكونه «مخرّب ومغترب وعلماني» . وبالمثل فإن الحداثويين يخرجون هذا الحداثي من دائرة الحداثة لأنه يعيش «تناقضات صارخة لا يمكن فهمها» بين واقعه الحياتي كمتديّن ، وبين خطابه كحداثي «يخطب باسم فوكو» وهايدغر وتودوروف وبارت وإدوارد سعيد ودريدا وآخرين .

تلك صدمة سبّبها «الحداثي الذي يصلي» لأجهزة الفهم المنمّطة التي لا تفهم ظاهرة كهذه إلا على أساس أنها علامة على تناقض وشرخ ونفاق وفصام في شخصية «الحداثي الذي يصلي» . والفصام اعتلال نفسي ، ولا سبيل إلى شفائه إلا بترياق النظام كليٍّ الحضور : الأصولية الحداثية أو الأصولية الإسلامية . أما النفاق فاعتلال أخلاقي يحمل المرء على أن يعلن غير ما يبطن ، فإن كانت الحداثة معلنة فالتديّن محفوظ مستور ، وإن كان التديّن معلنًا فإن الحداثة هي المحفوظ المستور . ولهذا فإن «الحداثي الذي يصلي» شخصية مريبة وتبعث على الشك وتوخي الحذر كأي شخصية منافقة!

غير أن ما تعجز عن فهمه أجهزة الفهم «الأصولية» والمنمطة هو أن «الحداثي الذي يصلي» يعبّر عن ظاهرة جديدة تكتسب مشروعيتها في سياق ما بعد الحداثة كحساسية جديدة تقوم على التجاور والاختلاط والتداخل والهجنة والكثرة . ولا ينبغي أن ننسى أن ما بعد الحداثة ، في أهم جوانبها ، هي بعث لأساليب حياة متنوعة ، حداثية وسابقة على الحداثة ، يتم استعمالها وعيشها بشكل مختلف لا ينتمي إلى مجال الإسلاموية ولا الحداثوية من حيث هي أيديولوجيا كلية ودوغما مغلقة لا تقبل التجاور . وفي سياق ما بعد الحداثة لا يوجد أي مبدأ كلي لتنظيم الحياة الاجتماعية سوى التسامح والتجاور والتعايش . يقول ليبوفتسكي : «كل الأذواق وأنواع السلوك يمكن أن تتعايش دون أن يستبعد أي منها الآخر ، كل شيء يجب اختياره حسب الرغبة ، الحياة البسيطة . . إلى جانب الحياة شديدة التعقيد» .(١)

ولئن كان التعارض قائمًا بين الأصولية الحداثية والأصولية الإسلامية ، إلا أن هاتين الأصوليتين تشتركان في الطبائع والمنطق الذي يحكمهما ، فكلتاهما محكومة بمنطق الوعي الضدي ، فالأصولية الحداثية أيديولوجيا ضد الإسلام ، والإسلاموية أيديولوجيا ضد الحداثة . كما أن الاثنتين تتفقان في تشخيص أزمة الأمة ، إلا أن الإسلامويين يسمون ذلك «جاهلية» ، والحداثيين يسمونه «تخلف» ، . و«الجاهلية» عقبة في وجه الانبعاث الروحي ، كما أن «التخلف» عقبة في وجه التقدم الحداثي . ولهذا لا بد من تجاوز هاتين العقبتين ،

---

(١) نقد الحداثة ، ص٢٥٠ .

ولا يتأتى ذلك إلا بـ«حاكمية» مطلقة لشريعة الله في الأولى، و«حاكمية» الحداثة وعقلانيتها وعلمنتها في الثانية. والحق أن كلا الحاكميتين مستحيلة التطبيق، ومحاولة تحقيق المستحيل هي التي أدت إلى العنف البغيض والإرهاب الديني والتطرف الحداثي. وفي هذا الشأن يقول كارل بوبر، أبرز دعاة العقلانية الليبرالية في العصر الحديث، «إن إرهاب العقلانية كان أسوأ من إرهاب المتطرفين المسيحيين والمسلمين واليهود. إن النظام الاجتماعي العقلاني الأصيل مستحيل استحالة المجتمع المسيحي الأصيل؛ ومحاولة تحقيق المستحيل لا بد هنا أن تؤدي إلى انتهاكات بغيضة مماثلة»[١]. وهذا ما حصل بالفعل.

وفي هذا السياق لا بد من التمييز بين هذه التجربة أو الحساسية المختلفة التي تقوم على التنوع والاختلاط، وبين الحداثة الضدية anti-modernism كأيديولوجيا تحرص على نبذ الحداثة وتجاوزها في كل شيء. فالموقف الضدي من الحداثة لا يعبّر عن هذه التجربة المختلفة التي نحن بصددها، كما أن الموقف الضدي من الدين لا يمثّل هذه التجربة. وهذا خطأ يقع فيه كثيرون يتوهمون أن شرط ما بعد الحداثة أن يكون المرء ضد الحداثة وضد الدين معًا، ولهذا فإن كثيرًا من التجارب «ما بعد الحديثة» في الفن والعمارة والأدب إنما تعبّر عن حساسية حداثية ضدية، وذلك حين ترفض كل شيء جديد، وحين تشدد على ضرورة العودة إلى الصيغ والتجارب الكلاسيكية ما قبل الحداثية. والحق أن هذا ديدن الأصولية الدينية كأيديولوجيا ضد

---

(١) بحثًا عن عالم أفضل، ص٢٥٦.

حداثية ، أما التجربة الجديدة فهي تعبير عن أسلوب حياة ضد منطق الكلية والأيديولوجيا المغلقة والوعي الضدي . وهذا ما يسمح أصلاً بالتجاور بين الحداثة والإسلام في صورة «الحداثي الذي يصلي» .

وبما إن تجربة «الحداثي الذي يصلي» علامة على أسلوب حياة مختلف هو ضد الكلية المغلقة والوعي الضدي ، فإن هذه التجربة تفقد مبرّر وجودها حين تنتهي إلى أيديولوجيا ضدية كلية ومغلقة ، فتكرّر بذلك خطأ الأصولية الحداثية والأصولية الإسلامية من بعدها ؛ لأن ما تغيّر في الاثنتين هو محتوى الأصولية فقط ، في حين بقي المنطق الثقافي ثابتًا ، ولبرنارد شو قول بالغ التعبير عن هذا التغير ، يقول : إن ما تغيّر في حضارة الغرب (مع الحداثة) «ليس إلا محتوى خرافاتنا وعقائدنا : استبدلنا بعقيدة الدين عقيدة العلم ، ومن يجرؤ على معارضة عقيدة العلم فسيحرق على خازوق مثلما أحرق جيوردانو برونو فيما مضى من زمان»(١) .

والحق أن هذه النهاية هي مصير كل أصولية ضدية وكل أيديولوجيا كلية مغلقة . وهذا ما ينبغي على تجربة «الحداثي الذي يصلي» أن تحذر منه لكي لا تتحول إلى أصولية وعقيدة (دوغما) مغلقة ؛ لأن الدوغما لا تقبل المنافسة ، وهي تنفر من الحرية والتنوع وتجاور الأنماط والأساليب ، كما أنها تقوم على الفرز وترسيم الحدود بين الداخل والخارج ، بين المؤمنين وغير المؤمنين ، وبين الحداثيين وغير الحداثيين .

وحين تتحول تجربة «الحداثي الذي يصلي» إلى «دوغما» فإنها

---

(١) م ، ن ، ص٢٥٦ .

سترسم حدودها الخاصة والمغلقة . وحين تنتهي هذه التجربة إلى أيديولوجيا كلية ومغلقة كما انتهت كل الأيديولوجيات قبلها ، فإنها ستقضي بذلك على خصوصيتها ومبرِّر وجودها من الأساس ، وهذا مصير ينبغي على التجربة أن تكافح ضده ؛ لتحتفظ بوجودها كتجربة لا كأيديولوجيا مغلقة ، وكحساسية جديدة لا كـ«دوغما» نهائية .

لا تقبل الدوغما بالتعايش والتجاور والاختلاط ، وهذا على النقيض تمامًا من أساليب ما بعد الحداثة التي تنهض على التعدد والاختلاط بين صيغ كلاسيكية وحداثية . البعض يرى أن ما بعد الحداثة اليوم هي «روح العصر» ، وهي من يعيد للعالم سحره الذي نزعته عنه الحداثة العقلانية[1] ، وهي ما تسمح بتجاوز العلمنة من خلال «مجتمعات ما بعد العلمانية post secular societies» ، أي مجتمعات تسمح بالتعايش المشترك بين مختلف الأنظمة الثقافية وأساليب العيش الدينية والعلمانية واللادينية واللاعلمانية سواء بسواء .

وإذا كان المجتمعات الغربية تتحدث عن حقبة «ما بعد العلمانية» فإن مجتمعاتنا أحوج إلى هذا الحديث اليوم ، لا لأن مجتمعاتنا - كما يزعم دعاة الإسلام السياسي - ابتعدت عن الدين ودخلت في «جاهلية ثانية» وبحاجة إلى من ينير لها «معالم الطريق» ، بل لأن هذه المجتمعات دخلت في لعبة لم تضع هي شروطها ، وفرض عليها أن تحسم أمرها في صراع بين «الدين» من جهة ، والحداثة والعلمانية

---

(١) انظر في هذا الشأن : ميشيل مافيزولي ، تأمل العالم ، تر : فريد الزاهي ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٥) ، ص٢٩ .

من جهة ثانية . واليوم وبعد أكثر من قرن على انطلاق الشرارة الأولى لهذا الصراع ، نجد أنفسنا في منطقة «البين بين» ، فلا يزعم أحد أن هذه المجتمعات دينية كلية أو علمانية كلية ، ولا هي كذلك لا دينية ولا علمانية . إنها متذبذبة بين الاثنتين . والمطلوب اليوم أن نحوّل هذا التذبذب من قيمة سلبية كعلامة على التمزّق إلى قيمة إيجابية تسمح بتحول هذه المجتمعات إلى «مجتمعات ما بعد علمانية» على أن تفهم هذه الـ«ما بعد post» بدلالتها المزدوجة على التجاوز والاستمرار معًا ، استمرار العلمانية بما هي أسلوب ممكن من بين أساليب العيش والمعرفة المتحررة من سلطة الدين من جهة ، وكذلك بما هي تجاوز لها حين صارت بمثابة الدين المدني الحاكم من جهة ثانية . والأمر ذاته ينسحب على الدين .

وبهذا المعنى تكون «مجتمعات ما بعد العلمانية» رد فعل ضد أدلجة الدين والحداثة معًا ، ضد تطرف العلمانية الذي بلغ ذروته في قانون منع الحجاب والرموز الدينية و«صون العلمانية» بفرنسا في العام ٢٠٠٥م ، وضد الحداثة العقلانية التي انتهت إلى حداثة رأسمالية جشعة تشجع الاستهلاك الضخم والربح غير المحدود ، وإلى عقلانية أداتية تبحث عن الوسائل الفعالة للوصول إلى أهداف تفلت حتى من قيم الحداثة التقليدية كالحرية والعدل والمساواة . وكذلك ضد تطرف الأصوليات الدينية الذي بلغ أوجه في إرهاب ٩/١١ وما بعده .

وإذا كانت مجتمعاتنا تعيش في أزمة فإن خلاصها ليس في استمرار «العلمنة» كدين مدني ، ولا في الرجوع إلى حكم ثيوقراطي ، بل في القبول بالعيش المشترك في عالم ما بعد علماني يعترف بحق الجميع في العيش وضمن تسامح متبادل وخالٍ من القسر والعنف

والإكراه والتعصب ؛ لأن حدود التسامح تنتهي حين تبدأ الدوغما أيًا كان نوعها ، ومن أي مصدر جاءت . وهذا ما تكافح ضده ما بعد الحداثة ؛ ولهذا يقول ميشيل مافيزولي بأن ما بعد الحداثة هي أسلوب العصر وهي تصور عام للحياة ، إلا أنه «تصور يعاش ، عمدًا ، في الحاضر ولا يسعى أبدًا إلى الاستمرار إلى ما لا نهاية»[1] . هذا هو الوجه الجديد من مفهوم «منطقة الفراغ» و«المصالح المرسلة» عند الفقهاء ، حيث كل جيل يملأ «مناطق الفراغ» بما يتناسب مع ظروفه ومصالحه المتغيرة . لقد دمّرت الحداثة الصورة الأولى ، ودمّر الإسلام السياسي «مناطق الفراغ» وفقه المصالح . وآن الآوان لوقف هذا التدمير المزدوج من قبل أدلجة الدين وأدلجة الحداثة ، بالعودة إلى ما قبل الأدلجة أو بتجاوزها إلى ما بعد الحداثة وما بعد العلمانية . خصوصًا بعد أن تكشف أن أدلجة الدين لم تؤد بنا إلا إلى العنف وإلى مزيد من الإرهاب والتعصب المتبادل . وينبغي أن أذكر هنا أن الرد القبطي في مصر على أدلجة الإسلام هو أدلجة المسيحية وظهور «جماعة الأمة القبطية» في العام ١٩٥٤ والتي رفعت شعار «الإنجيل دستورنا» وقامت بعمليات إرهاب وخطف حتى لقساوسة .

وأخيرًا فإذا لم يكن ، بحسب ما يقول جان بودريار ، للحديث عن الحداثة أي معنى في بلدان بلا تقاليد وتراث ، وبدون عصور وسطى ، فإن الحديث عن «مجتمعات ما بعد علمانية» لا يكتسب قيمته ومعناه إلا في بلدان عاشت التذبذب والتمزق بين نمطين حضاريين قديم وحديث ، وعالمنا اليوم هو في مقدمة هذه البلدان ذات التقاليد

---

(١) تأمل العالم ، ص٤٥ .

الحضارية العريقة ، والمكتوب عليها أيضًا أن تتواءم مع تقاليد حضارية جديدة وقوية . وفي هذا الصدد يذكر المفكر الإيراني داريوش شايغان أن الإسلام بفعل الحداثة ، المستوعبة أو المفروضة ، الواعية أو اللاوعية ، يعيش مثل سائر الحضارات التقليدية حالة «البين بين» ، ويمر بـ«مرحلة انتقالية بين حدث هو في طور الإعداد ، ولكنه غير معلن بصفة صريحة ، وبين نظام روحي يهتزّ ولكنه ما انهار بعدُ نهائيًا ، ولن يتجدد أبدًا على شاكلته الأصلية . فهذه الحضارات تعيش إذًا بين ما لم يحدث بعد وما لن يعود أبدًا»[1] . ويرجع شايغان السبب في هذه الوضعية إلى «تغريب» العالم الذي لا عودة عنه ، والذي يسبب قطيعة تطال مصير البشرية جمعاء ، وتظهر ، في أجلى صورها ، في «الحالة الفصامية لإنسان العصر» في هذه الحضارات التقليدية الكبرى .

وهذا تشخيص دقيق يبنيه شايغان على أساس منهج مقارن يكشف من خلاله عن التجانس الذي يجمع الحضارات التقليدية الكبرى (الإسلامية ، والهندية ، والصينية) في كل واحد أسماه شايغان «التجمع الروحي الواحد» . إلا أن ما لا ينبغي أن يفوتنا هو ما خلص إليه شايغان في حديثه عن ضرورة «توجيه الفكر نحو وظيفة نقدية مزدوجة» بالكشف عن الأدلجة المزدوجة التي طالت الدين والحداثة معًا . وأتصور أن هذا هو المأزق الحقيقي الذي تواجهه الحضارات التقليدية الكبرى اليوم ، وأن لا خلاص منه إلا بنقد مزدوج لفعل الأدلجة بما هي وعي زائف ، ونسق يقوم على الاختزال

---

(١) ما الثورة الدينية؟ ، ص٢١ ، وص١٥٨ .

الثنائي (نحن والآخرون) ووهم المطابقة مع الأصل. ينبغي إذن الاعتراف بأنه «يوجد أكثر من طريق» في هذا العالم، وأكثر من طريقة للعيش فيه، هذه حكمة التصوف العظيمة التي لم يكن زمن أحوج إليها من زمننا: هناك طرائق بعدد أنفاس الخلائق(١). يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إلا من رَحِم ربُّك ولذلك خلقهم﴾ (هود/١١٨). ويفسّر ابن عربي هذه الآية في «الفتوحات المكية» بقوله: «ولذلك خلقهم أي من أجل الخلاف خلقهم لأن الأسماء الإلهية متفاضلة فمن هناك صدر الخلاف».

---

(١) يعرف يورغن هابرماس «العلموية» بأنها «إيمان العلم بنفسه، أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد أشكال المعرفة الممكنة، وبأنه علينا على العكس من ذلك اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما الشيء نفسه»، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ص٤٠. وبالطريقة نفسها يمكننا تعريف الإسلاموية والحداثوية بأنها الإيمان بالإسلام والحداثة لا بوصفهما أحد الأشكال الممكنة للوجود في العالم، بل هي الشكل الوحيد المتاح.

الفصل الثامن

ذاكرة المرض وتوقيعات المنجل المهيب

- ١ -

هل للمرض ذاكرة؟ قد يبدو هذا الربط بين المرض والذاكرة مستغربًا ، إلا أنه من البداهة بحيث لا يحتاج إلى توضيح أو استدلال ، فهل هناك من ذاكرة أقوى من ذاكرة المرض؟ المرض بما هو اعتلال في النفس والجسد ، وأيضًا - وهذا هو الأهم - بما هو نقش في هذا الجسد أي بما هو كتابة المرض وتوقيعه/إمضاؤه على هذا الجسد . فما حفر على الجسد تمتع بالدوام .

«الألم هو أقوى مساعد على تقوية الذاكرة»[(١)] ، هكذا قال نيتشه في «جينالوجيا الأخلاق» ، لأن الألم ينطبع في الذاكرة بقوة تجعلنا نحتفظ بفكرة عنه ، «ووحدها الأشياء التي لا تفتأ تؤلمنا تبقى في الذاكرة» . والمرض هو واحد من هذه الأشياء التي تؤلمنا ، ولهذا فهو من الأشياء المرشحة بقوة ليبقى في الذاكرة ولنحتفظ بفكرة عنه ولتحتفظ أجسادنا بذكراه ؛ لا لأنه شيء يؤلمنا فحسب ، بل لأنه شيء يترك أثرًا لا يمحى في أجسادنا .

يحمل الكثيرون في البحرين على أجسادهم ذكريات مؤلمة لأمراض وبائية عنيدة انتشرت بينهم مع أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، فمن من هؤلاء ينسى مرض الجدري

---

(١) جينالوجيا الأخلاق ، ص٥٢ .

العنيد؟ كثيرون قضوا نحبهم بفعل الجدري ، ومن بقي حيًا حمل مع جسده ذكرى هذا المرض على شكل ندوب وتشوُّهات دائمة في الوجه ، وهناك من أصيب بالعمى الكامل بفعل هذا المرض اللعين وقواه المدمِّرة . هذه الندوب المحفورة في الوجه هي كتابة الجدري ، وهذا العمى الذي يتسبب فيه الجدري أو التراخوما هو نقشه وتوقيعه على الجسد . وهذه كتابات وتوقيعات لا سبيل إلى الخلاص منها أو محو آثارها .

هل بقي بعد هذا شك في أن المرض هو أساس الذاكرة؟ أقصد المرض بما هو نقش مؤلم وذو آثار لا تمحى في أجسادنا ، أليس هذا النوع من المرض هو القادر على أن ينطبع في الذاكرة بصورة تستعصي على النسيان؟ هل ينسى أحد توقيعات المرض على جسده الذي هو الحقيقة الأكثر حضورًا ومباشرة في عالم الدنيا؟ الجسد بما هو المكان الأكثر قدرة على الاحتفاظ بإرشيف المرض واستيداع كتاباته ونقوشه المهددة بالانقراض . الجسد هو المكان الذي ينقذ هذه الإرشيفات من التلف والنسيان والضياع . ويضمن الجسد ، مثل كل الإرشيفات[١] ، إمكانية الاستذكار والتكرار حيث يتناسخ المرض من جسد إلى جسد بفعل العدوى أو بفعل الجينات الوراثية .

ولأن الجسد كإرشيف بهذه الأهمية فقد ظهرت فكرة العقوبات الجسدية بما هي توقيعات قاسية يحتفظ بها المرء في جسده بما هو إرشيف ومكان لإنقاذ الذاكرة من التلف . ولنتذكر العقوبات القديمة

---

(١) لمزيد من التوسع حول مفهوم الإرشيف يمكن الرجوع إلى : جاك دريدا ، حمّى الإرشيف الفرويدي ، تر : عدنان حسن ، (سوريا : دار الحوار ، ٢٠٠٣) .

في تاريخ العقاب في العالم كالرجم وجدع الأنف وصلم الأذن وتقطيع الصدر والأيدي والأطراف وتمزيق الأوصال بواسطة الخيول ، والتعذيب بالخازوق والتحريق والسلخ والرمي في الزيت المغلي ، وطلاء المجرم بالعسل ثم تركه تحت وهج الشمس الحارقة يلسعه الذباب . . .كل هذه عقوبات لم تكن محكومة بالضرورة بغاية الانتقام من المجرمين والجناة والخارجين على القانون ، بل بغاية النقش والتوقيع على الجسد لتنطبع عليه آثار لا تمحى ، ولتترسخ هذه الآثار في الذاكرة ، بل تصبح هي أساس الذاكرة بحيث يتذكر المجرم آثار العقاب على جسده فيرتدع ويرجع إلى صوابه ، وينزجر بذلك غيره من جناة محتملين .

الهدف من العقاب الجسدي إذن ليس الانتقام ، وإنما التخويف والترهيب بغاية الردع والزجر . إلا أن هذا النوع القانوني/الجنائي من العقاب الجسدي إنما يؤدي وظيفته كوسيط يحجب الانتقام الذي يقوم به أهل الضحية أخذاً للثأر من الجناة . وهو بعبارة نيتشه «صك تراضٍ مع الحالة الطبيعية للانتقام»[1] وقسوته العارية . وعلى هذا فإن العقاب الجنائي يمثّل العدالة ، في حين يمثّل عقاب الأهل الانتقام وأخذ الثأر في صورته العارية ، حيث يرد على الموت بموت ، وعلى الشر بشر مثله .

لا يختلف المرض عن هذا النوع من العقاب الجسدي ، والمرض الوراثي أشبه بإيذاء ينزله الآباء على أبنائهم . إلا أن الباعث على

(١) جينالوجيا الأخلاق ، ص٦٩ .

الخيرة في المرض أنه يترك آثاره بلا غاية معروفة ، فلا تنطبع ذاكرة المرض في الجسد بغاية التخويف والترهيب ومن أجل الارتداع والرجوع إلى الصواب ، لأنه لا مجال للاعتبار بعد أن ينقش المرض آثاره على الجسد ؛ إذ ما العبرة في ندوب وتشوهات نقشها الجدري على وجه ضحاياه؟ وما العبرة في كريات الدم حين تأخذ شكل المنجل المهيب في البحرين ومنطقة الخليج؟ من المؤكد أنه لا عبرة في هكذا نقش ، ومن المؤكد أيضًا أن المرض لا ينقش آثاره على أجسادنا بغاية الانتقام ، إذ م ينتقم المرض؟ فإذا لم يكن بين أجسادنا وبينه عداوة وخصومة فلم يترك عليها آثاره اللعينة؟ وإذا كان الانتقام يعني أخذ الثأر من المعتدي فأي اعتداء قامت به أجسادنا على المرض ليعاقبها بهذه الصورة القاسية من الانتقام العاري؟

ومادام المرض لا ينقش آثاره على أجسادنا بغاية الاعتبار أو الانتقام فهو إذن فعل بلا غاية ، وبتعبير آخر هو فعل عبثي . وهذه العبثية - أقصد عدم وضوح الغاية والمقصد من المرض وآثاره - هي ما تؤسس للمرض ، وهي ما تميّزه عن أشكال العقاب الجسدي البشعة الأخرى ، ولهذا يمكن القول إن المرض عقاب جسدي لا تعرف غايته أو لا سبيل أمامنا كبشر إلى معرفة الغاية من ورائه . وهذه العبثية هي مشكلة الإنسان الأولى مع المرض ، فلم تكن مشكلته مع المرض أو مع المعاناة ذاتها ، بل مع «عدم امتلاكه جوابًا لهذا السؤال القلق : «لماذا المعاناة؟» ، وبحسب نيتشه فإن الإنسان هو «أشجع الحيوانات كلها وأقدرها على المعاناة ، لا يرفض المعاناة في حد ذاتها بل يريدها ، شريطة أن نكشف له عن معناها ونذله على الغاية منها . اللعنة التي أثقلت كاهل الإنسان حتى الآن هي لا معنى المعاناة وليس المعاناة

ذاتها»[1] . ووحده الدين يستطيع أن يخرج المرض وآلامه من وضعية العبث التي تميزه ، لأن المرض نوع من الشرور ، وهو من أنواع الضُّر التي يمسس الله الإنسان بها ، والشرور في العالم إما أن تكون عقابًا أو ابتلاء ، والابتلاء غايته تمحيص الذنوب ، ونيل ثواب الصبر ، واليقظة من الغفلة ، وتذكير بالنعمة في حال الصحة .

ومع هذا فإن المرض يذكّر بذاته أكثر مما يذكر بنعمة الصحة ، وهو حين يترك آثاره على جسد المريض فإنه يؤسس بذلك لذاكرة من نوع خاص ، إلا أنها - في نهاية الأمر - ذاكرة فردية تنطبع في جسد بعينه . والذاكرة الفردية ذاكرة مهددة بالانقطاع والتلف بموت صاحبها وباختفاء الجسد الحامل لآثارها . الموت إذن هو العدو اللدود لتوقيعات المرض ، وهو القادر على محو آثاره العريقة المحفورة في أجسادنا . ليس الشفاء هو العدو اللدود لهذا النوع من المرض ، إذ ما معنى الشفاء حين تكون آثار المرض من عمى وتشوهات محفورة على الجسد كعلامات تشير إلى أصلها؟ وما معنى الشفاء لمن تمنجلت كريات دمه الحمراء؟ قد يكون الشفاء عدوًا لمرض من طبيعة أخرى ، مرض يخترق أجسادنا ويغادرها دون أن يترك آثاره عليها ، أما الموت فهو عدو لذلك النوع من الأمراض التي لا تتركنا إلا بتوقيعات وكتابات لا تمحى إلا بتحلل الجسد .

غير أن هناك نوعًا من الأمراض يعجز حتى الموت عن محو آثاره التي تنطبع في الذاكرة الجماعية ، وهذه هي الأمراض الجماعية كالأمراض الوراثية والمتوطنة والأوبئة . هذا النوع من الأمراض الجماعية هو ما يؤسس ذاكرة جماعية للمرض ، ذاكرة عابرة للفرد

---

(١) م . ن ، ص١٤١ .

الذي يتحوّل إلى جسر لعبور المرض إلى سلالته من أولاد وأحفاد كما في الأمراض الوراثية ، وإلى جماعته وأهل بلدته كما في الأمراض المتوطنة الموجودة عادة بين سكان منطقة جغرافية معينة وفي كل الأوقات ، وكما في الأوبئة التي تنتشر بين الناس بسرعة وعلى نطاق واسع بفعل العدوى . وهذا ضرب من ضروب الاستملاك الجماعي ، إلا أنه استملاك اضطراري مرغوب عنه ، وهذا ما يميّزه عن بقية أشكال الاستملاكات الجماعية الأخرى .

تمتلك هذه الأمراض قدرة استثنائية على التوقيع ، على نقش الاسم على الجسد . والتوقيع ينطوي على قابلية تكرار النقش وتناسخه من جسد إلى آخر ، بل لا يكون التوقيع توقيعًا إلا حين يكون قابلاً للتكرار والنسخ ، وهذه قابلية تتأتى حين ينفصل التوقيع عن وجود الأصل المتفرد الذي لا يقبل النسخ والتكرار . التوقيع بهذا المعنى هو قابلية التكرار والمماثلة . هذا ما قاله جاك دريدا ، وهذا ما يفعله المرض الوراثي حين يوقّع اسمه على الأجساد التي تتشابه لكونها تحمل التوقيع ذاته الذي سيصبح هو رمز هويتها ، والعلامة الدالة عليها . وفي هكذا أمراض يصح أن نقول : «قل لي ما مرضك (الوراثي والمتوطن) أقل لك من أنت وإلى أي جماعة تنتمي» .

والمرض بهذا المعنى ليس قرابة متخيلة بين أفراد جمعتهم إرادة العيش المشترك ، بل هو بمثابة الهوية القَدَرية التي لا دخل فيها لا للإرادة ولا للوعي ، فهذه هوية لسنا مخيرين فيها ، فلا أحد يختار نوع المرض الذي يبتلى به هو وذريته وسكان منطقته ، ولا أحد يختار شكل الندوب والتشوهات التي يتركها المرض على جسده ؛ لأن المرض ينزل علينا كالقدر . وما هو كذلك لا سبيل إلى دفعه أو

الهروب من أمامه .

وحين نتحدث عن الأمراض القدرية في البحرين فإننا نتحدث عن ذاكرة المرض الجماعية للبحرينيين ، والتاريخ الجماعي لسيرة أمراضهم ومرضاهم . وهي سيرة ممتدة ومتصلة ، ويبدو أنها لا تعرف الانقطاعات والفجوات . ولا نسعى هنا لكتابة تاريخ الطب ولا التأريخ للخدمات الصحية أو لتأسيس المؤسسات الطبية وظهور الاكتشافات الطبية وانخفاض معدلات الوفاة في البحرين ، فهذا موضوع آخر قد يقوم به آخرون هم أكفأ منا لهذه المهمة . إن ما نسعى إليه هنا هو استكشاف ذاكرة المرض العابرة للأجيال ، وما يمكن أن نسميه «الإرشيف الجماعي للمرض» وماله من قيمة في دراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي وحتى الجغرافي في البحرين . ونحن نزعم أن إنجاز هذا الإرشيف سيكشف لنا حقيقة بعض التطورات التاريخية في البحرين حيث كانت أعراض هذا المرض الجماعي بمثابة نقطة تحول ليس في تاريخ المرض فحسب ، بل في تاريخ البحرين وما ترافق معه من انتقالات جذرية في الوضع السياسي والجغرافي من دلمون إلى البحرين الكبرى كمنطقة بين البصرة وعمان وتشمل أوال والقطيف والإحساء ، إلى أوال التي اختصت باسم البحرين دون سائر المناطق الأخرى ، إلى البحرين الحديثة التي يؤرخ لها منذ أواخر القرن التاسع عشر . وسيتبيّن لنا كيف يتطابق هذا المسار التاريخي في البحرين مع سيرة التكشّف البطيء والتدريجي لأعرق مرض جماعي عرفته هذه المنطقة ، وهو المرض الذي امتلك قدرة استثنائية على توقيع اسمه بحروف Hb S (اسم الجين المسؤول عن الهيموجلوبين غير الطبيعي في الدم) . إنه باختصار فقر الدم المنجلي .

- ٢ -

وبما إن كل شيء بدأ قبلنا بزمن طويل ، فإننا سنبدأ الحفر في ذاكرة المرض وتوقيعاته على أجساد البحرينيين من هذا الذي بدأ قبلنا بزمن طويل ، من دلمون بما هي التاريخ الأبعد المعروف لهذا البلد بحسب ما كشفت عنه التنقيبات الدنماركية في خمسينات القرن العشرين . وبما إن النصوص السومرية - وفي مقدمتها «ملحمة جلجامش» - هي أقدم نصوص يرد فيها ذكر دلمون ، فبالإمكان أن تكون هذه النصوص هي نقطة انطلاق في هذه المهمة . وفي هذه النصوص كانت دلمون البلد المضيئة والمباركة والطاهرة وأيضًا البلد الذي «لا ينعق فيه الغراب ، والأسد لا يفترس ، والذئب لا يخطف الحمل ، لا أحد يقول : «عيناي تؤلماني ، لا أحد يقول : رأسي تؤلمني ، لا يقول العجوز : إني عجوز» .

كل شيء بدأ قبلنا ، وفي البدء كانت دلمون ، وفي الأساطير السومرية ارتبطت دلمون بنشأة العالم ، ووصفت بأنها الأرض التي باركتها الآلهة وجعلت منها المكان المنشود للحياة الأبدية لأن «في دلمون تطيب السكنى في مساكنها» . وتذكر أسطورة الخلق السومرية أن أنكي قام «بتنظيف وتطهير بلاد دلمون ، ووضع الإلهة ننسيكيلا مسؤولة عنها . .وجعل لها مستنقعات لكي يؤكل سمكها ، ووهبها النخيل لأراضيها المزروعة لكي يؤكل تمرها» . وفي أرض كهذه لا وجود للمرض ولا لأي نوع من أنواع النقش المؤلمة أو المميتة ، فالأسد لا يفترس ، والذئب لا يخطف الحمل ، ولا أحد يشكو من ألم العين والرأس أو الشيخوخة . وهنا كان البحر بمثابة «حزام صحي» يلتف

حـول هــذه الجزيــرة مـن جـمـيـع الجـهـات ، ويحـمـيـهـا من كل الأمراض والأوبئة . وبهذا كـانت دلمون التجسيد الأسمى للفردوس الأرضــي .

هذه إذن هي البداية ، والبداية عادة تكون بلا ذاكرة ، لأن الذاكرة تبدأ حين نجتاز عتبة البدايات . وعندئذ تتحول هذه البدايات إلى محتوى بحاجة إلى الحفظ والأرشفة . وتتعمّق هذه الذاكرة حين ترتبط بالألم والعنف والخراب ، بل إن الألم – كما يقول جاك دريدا – تبدأ في خضم العنف . ومن هكذا عنف ابتدأت سيرة المرض في البحرين ، وانطلق سهم هذه الذاكرة منذ أن خربت دلمون ، ونبذت هذه الجزيرة أوصافها السومرية الأسطورية كأرض الخلود المضيئة والمطهرة والنقية والمباركة . واحتفظت بتلك المستنقعات التي جعلها أنكي فيها ، والنخل الذي وهبه إياها ، إلا أن هذه المستنقعات صارت موطنًا للبعوض ، فانتشر فيها مرض الملاريا ، ومن أجل مقاومة الإصابة بهذا المرض تقوسّت كريات الدم الحمراء في أحفاد الدلمونيين ، وأخذت شكل المنجل (المحشّ) المهيب الذي حصد النبات والبشر معًا .

ومن المعروف أن لفقر الدم المنجلي علاقة تاريخية بمرض الملاريا حيث حدثت طفرة أو تغير في تركيبة الجينات «المورثات» كوسيلة طبيعية لمنع غزو الجسم بميكروبات الملاريا ؛ ولهذا السبب فإن «المصاب بالأنيميا المنجلية أو حامل العامل الوراثي للمرض تكون لديه مقاومة ضد الإصابة بالملاريا ، ومع مرور الزمن كان مرض الملاريا يقضي على الأشخاص الذين لا يعانون من مرض الأنيميا المنجلية ؛ لأن طفيل الملاريا يفضّل أن يعيش على الدم السليم ، وهكذا ترك مرض الملاريا الأشخاص الذين يعانون من فقر الدم المنجلي أو يحملون العامل

الوراثي أحياء وبأعداد كبيرة»[1] .

ومن هذه المستنقعات تأسست ذاكرة أعرق مرض عرفته البحرين الكبرى (أوال ، والقطيف ، والإحساء) : فقر الدم المنجلي (السكل سل) ، هذا الإرشيف العريق الذي احتفظ بذكرى مستنقات أنكي ونخيله ومنجلها المهيب وتوقيعات اسمه العتيد على صفحات كريات الدم الحمراء فينا . ومن هذه اللحظة ابتدأت ذاكرة المرض في البحرين ، وتعمقّت هذه الذاكرة بقوة ، وصار المنجل المهيب يوقّع اسمه على الأجساد كما لو كان وشمًا لا يمكن محوه ، وعلى المرء أن يسلمه ، بكل أمانة ، لأبنائه وأحفاده .

ويبدو أن دلمون نبذت طبائعها الأسطورية حين تعكّرت مستنقعات أنكي ، وحين امتدت هذه الجزيرة إلى اليابسة . في هذه اللحظة تحولّت دلمون إلى «البحرين الكبرى» التي يحددها القدماء كناحية بين البصرة وعمان ، وتشمل جزيرة أوال والقطيف والإحساء .

وقد صاحب هذه النقلة في التاريخ والجغرافيا نقلة أخرى على صعيد المرض وذاكرته وتوقيعاته على أجساد البحرينيين وفي دمائهم . فحين أتى زكريا القزويني (ت ٦٨٢هـ) على ذكر البحرين قال إنها «ناحية بين البصرة وعمان على ساحل البحر» وذكر اشتهارها باللؤلؤ ومغاصاته ، ثم عقّب على ذلك بقوله : «ومن سكن البحرين يعظم طحاله وينتفخ بطنه ، ولهذا قال الشاعر :

---

(١) شيخة سالم العريض ، حقائق عن فقر الدم المنجلي ، (د.ت) ، ص٦ .

ومن سَكَن البحرين يعظم طحاله
ويعظم فيها بطنُه وهو جائع»[1]

هذه - فيما يبدو - بداية التكشف التدريجي لأعراض المرض العريق في البحرين الكبرى : تضخم الطحال وانتفاخ البطن . وهذه أعراض اعتبرها الجاحظ من «خصائص البلدان» ، وذكرها في كتاب «الحيوان» على لسان العامة حينًا ، وعلى لسان «ثقاة التجار الذين نقبوا في البلاد» حينًا آخر ، وجرت معه في مواضع أخرى مجرى الأمثال كما هو الشأن حين «يقال في حُمَّى خَيبر ، وطِحال البحْرين ، ودماميل الجزيرة ، وجَرَب الزَّنج»[2] . والحق أن الإشارة إلى تضخم طحال من سكن البحرين إشارة متكررة في مؤلفات القدماء ، واعتبر ابن خرداذبة ذلك من «طبائع البلدان»[3] ، وذكر ابن عبد المنعم الحميري أن البحرين بلدة «مخصوصة بتعظيم الطحال»[4] . وكذا ذكر أبو منصور الثعالبي في كتابه «ثمار القلوب في المضاف والمنسوب»

---

(١) زكريا القزويني ، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت : دار بيروت ، ١٩٨٤) ، ص٧٨ .

(٢) الجاحظ ، الحيوان ، تح : عبد السلام هارون ، (مصر : مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ط :٢ ، ١٩٦٦) ، ج :٤ ، ص١٣٥ .

(٣) ابن خرداذبة ، المسالك والممالك ، (مصر : مكتبة الثقافة الدينية ، د .ت) ، ص١٧١ .

(٤) عبد المنعم الحميري ، الروض المعطار في خبر الأقطار ، تح : إحسان عباس ، (بيروت : مكتبة لبنان ، ط :٢ ، ١٩٨٤) ، ص٨٢ .

اختصاص أهل البحرين بتعظيم الطحال وانتفاخ البطن ، ونقل عن الجاحظ قوله : «من أقام في البحرين مدة ربا طحاله ، وانتفخ بطنه ؛ كما قال الشاعر :

ومن يسكن البحرين يعظم طحاله
ويغبط بما في بطنه وهو جائع»

أما ابن قتيبة فيعقد مشابهة بين عمان والبحرين ، ووجه الشبه يتمثل في أن كلتا البلدين «وبية (أي وبيئة) وأهلها مصفرة وجوههم مطحولون . . قال الشاعر :

من يسكن البحرين يعظم طحاله
ويغبط بما في بطنه وهو جائع»[(١)]

هذه ذاكرة جماعية للمرض نشترك فيها نحن كبحرينيين مع أهل القطيف والإحساء وكذلك مع أهل عمان بحسب ابن قتيبة ، وهي ذاكرة تشبكنا معًا ، وتوقيعات باسم مرض عتيد يذكّرنا باتصالنا القديم الذي انقطع وما انقطعت توقيعاته . وصار ، كأي مرض جماعي ، ينقش آثاره على هذه الأجساد التي كتب عليها بحكم «طبائع البلدان» أن تتوارث المرض كما تتوارث بقية صفاتها الوراثية سواء بسواء .

وتذكر آن هاريسون أن بول هاريسون ، الطبيب والمبشر في بعثة

---

(١) ابن قتيبة الدينوري ، الشعر والشعراء ، (بيروت : دار إحياء العلوم ، ط :٣ ، ١٩٨٧) ، ص٥١١ .

الإرسالية الأمريكية بالبحرين ، زار القطيف في العام ١٩١٣ ، ووجد أن أغلب سكانها كانوا «مصابين بتضخم الطحال ، وفقر الدم ، وهم ذوو وجوه شاحبة كالأشباح . كان المرض باديًا على كل الوجوه»[(١)] . وهذا تشخيص دقيق ينطبق على سكان أوال بقدر ما ينطبق على سكان القطيف والإحساء ؛ لأن من يسكن البحرين يعظم طحاله وينتفخ بطنه ويصفر وجهه ، هذا ما قاله بيت الشعر المجهول ، وهذا ما صادق عليه القدماء من أدباء ومؤرخين وجغرافيين .

لا يعرف بالضبط متى انفكت أوال عن رباط البحرين الكبرى ، ومتى اختصت وحدها بهذا الاسم . يرى البعض أن هذا الانفكاك حصل إبان الاحتلال البرتغالي للبحرين في القرن ١٦م ، أما ناصر الخيري فيذهب إلى أن جزر البحرين اختصت بهذا الاسم عن سائر مناطق البحرين الكبرى في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أثناء حكم الأتابكة للبحرين والذي استمر نحو ٧٠ عاما بدءًا من ١٢٣٨م . فمع استيلاء الأتابكة على القطيف وجزائر البحرين «تم انفصال جزائر البحرين عن مجموعة البحرين انفصالاً أبديًا»[(٢)] .

وليس بإمكاننا الجزم بصحة ما ذهب إليه ناصر الخيري ، إلا أن هناك مؤشرات تؤكد أنه أقرب إلى الحقيقة من الرأي الأول .

---

(١) آن هاريسون ، الطبيب بول هاريسون : مائة عام من الخدمات الطبية ، تر : عيسى أمين ، (البحرين : مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث) ، ص٥٨ .

(٢) قلائد النحرين في تاريخ البحرين ، ص١٤٦ .

والمؤشرات التي بين أيدينا لا تحدد العام ١٢٣٨م كتاريخ انفصال أوال عن البحرين الكبرى واختصاصها باسم البحرين ، إلا أنها تتحدث في العام ٨٨٠هـ/١٤٧٥م عن أوال كجزيرة اختصت باسم البحرين دون سائر الأقاليم . وقد جاءت هذه الإشارة من قبل البحار العربي المشهور أحمد بن ماجد ، أسد البحار في كتابه «كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد» . ولهذا الكتاب أربع نسخ معتمدة ، ومنها نسختان بحرينيتان ، إلا أن إبراهيم خوري ، محقق الكتاب ، لم يتمكن من الحصول إلا على نسخة بحرينية واحدة ، لأن النسخة الثانية «أصبحت في الولايات المتحدة الأمريكية» . أما النسخة الأولى فيملكها علي محمد التاجر وسمّاها المحقق التاجرية ، وهي ، كما يذكر المحقق ، أجود النسخ الثلاث ، ولهذا جعلها الأصل الأول المعتمد لتحقيق الكتاب .

ويربط أحمد بن ماجد ، في هذا الكتاب ، بين أوال وزنجبار ، ويذكر أن الأوائل قالوا في تواريخهم : «جزيرتان وخيمتان ، إحداهما بأقصى الجنوب ، وهي هذه الجزيرة [يقصد جزيرة زنجبار] ، والأخرى بأقصى الشمال ، وهي البحرين المسماة أوال ، خصوصًا عند نزول الشمس ببرج الميزان ، يبتدئ فيها الحمّى والتوعك عند اصفرار الترنج»[1] .

هذه إشارة بالغة الخطورة ، وينبغي أن نتعامل معها بوصفها علامة ذات دلالة مزدوجة فهي ، من جهة ، تشير إلى اختصاص أوال باسم البحرين دون سائر المناطق الأخرى ، ومن جهة ثانية فهي تؤكد على

---

(١) الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، ص٢٠٧ .

اتصال «الإرشيف المرضي» لأوال بإرشيف المرض بإفريقيا التي ينتشر فيها مرض فقر الدم المنجلي، ولكن بنوع مختلف.

وأول ما يلفت في إشارة ابن ماجد أنها بمثابة قلب جذري لأسطورة دلمون كفردوس أرضي. ولمعرفة حقيقة هذا القلب علينا أن نأخذ كلمة «وخيمة» بدلالتها الحرفية في لسان العرب حيث جاء أن «بلدٌ وَخِيمٌ أي غير موافق في السكن. وشيءٌ وَخِيمٌ أي وَبِيءٌ. وأرض وَخِيمَة أي لا ينجع كلأُها». وبهذا تصبح «البحرين المسماة بأوال» جزيرة موبوءة ولا تصلح للسكن على خلاف ما جاء في الأساطير السومرية من أن «دلمون يطيب السكنى في مساكنها»! حيث لا أحد يشكو من ألم العين والرأس والشيخوخة!

ويشير أحمد بن ماجد إلى أن جزيرة أوال تصبح وخيمة حين تكون الشمس في برج الميزان، أي في وقت الشتاء - وتحديدًا في سبتمبر وأكتوبر - وهو موسم اصفرار الترنج والأجساد أيضًا. ومن المعروف أن تعرّض الجسم للبرد يتسبب في نوبات الألم عند المصابين بفقر الدم المنجلي، ولهذا ينصح الأطباء دائمًا بحفظ الجسم دافئًا.

وفي الفترة ذاتها أيضًا يذكر الإخباري البرتغالي جوا دو باروش أن البحرين جزيرة كثيرة النخيل وشديدة الرطوبة والخضرة، إلا أنها «كثيرة الوباء خصوصًا في بعض شهور السنة، أي من نهاية شتنبر [أي سبتمبر] إلى فبراير، فهي في بعض الأحيان خلال هذه الشهور شديدة الوباء إلى حد أن أعيانها يغادرونها إلى القطيف الموجودة على الساحل العربي»[1].

---

(١) تاريخ النفوذ البرتغالي في البحرين، ص١٠٨.

وبوضع هذه الإشارة إلى جوار إشارة القدماء عن «طحال البحرين» وانتفاخ بطن أهلها واصفرار وجوههم سيتبيّن لنا أن ما شاهده هؤلاء لم يكن غير أعراض/ومضاعفات لمرض عتيد في هذه الجزيرة ، فهذه هي توقيعات فقر الدم المنجلي على أجساد أهل هذه الجزيرة . ومن المعروف أن من بين أعراض هذا المرض : انتفاخ مفاجئ وحاد في البطن ، وتضخم شديد ومفاجئ في الطحال ، وارتفاع درجة حرارة المريض ، وانتفاخ مؤلم في اليدين والرجلين ، وشحوب مفاجئ في الوجه ، وزيادة حادة في اصفرار الجسم . وبهذا يكون موسم اصفرار الترنج هو نفسه موسم اصفرار أجساد أهل هذه الجزيرة ، وشحوب ألوانهم ، وابتداء الحمى فيهم مع ما يرافقها من «توعك» وآلام حادة في اليدين والرجلين والبطن والظهر .

بعد هذا يمكننا العودة إلى النسخة البحرينية من كتاب أحمد بن ماجد ، وهي النسخة التي جعلها محقق الكتاب الأصل الأول المعتمد في التحقيق . في هذه النسخة تحريف واضح في اسم أوال ، وهذا تحريف لا وجود له إلا في النسخة البحرينية ، وهو ما حمل المحقق على تصحيحه بما جاء في نسخة المكتبة الوطنية بباريس ونسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق . وجاءت العبارة المحرّفة في النسخة البحرينية كالتالي : «وهي البحرين المسماة بوابل»[1] . فهل كان صاحب النسخة البحرينية وراء هذا التحريف؟ وهل ينطوي تحريف أوال إلى وابل على دلالة ما؟ وهل هو تعبير عن رغبة خفية من صاحب النسخة في دفع تهمة الوخامة والوباء عن موطنه؟ ربما ، إلا أن

---

(١) الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، هامش ٩ ، ص٢٠٧ .

هذا التحريف أضعف من أن يدفع توقيع مرض بهذا العناد ، وحتى لو حَرفت أوال ، فإن اسم البحرين الذي يشبك أوال والقطيف والإحساء أكثر رسوخًا من هذا التحريف . فما فرّقه تحريف النسخة البحرينية جمعه اسم البحرين واسم المرض وتوقيعاته منجله المهيب الذي جمع بين سكان البحرين الكبرى . واللافت حقًا أن فقر الدم المنجلي يمثّل إحدى المشكلات الصحية المزمنة في البحرين كما في القطيف والإحساء . ويُذكر في هذا الشأن أن عدد المصابين والحاملين لهذا المرض في المملكة العربية السعودية يبلغ ١٤٤٥٠٦٧ مريضًا . وتؤكد الدراسات والبحوث العلمية على أن المنطقة الشرقية هي أكثر المناطق التي ينتشر بها فقر الدم المنجلي ، حيث تبلغ نسبة حاملي المرض ما بين ٢٠ - ٢٥ ٪ من السكان . ومن المعروف كذلك أن هذا المرض ينتشر بكثرة في البحرين . وبحسب ما جاء في بعض الدراسات مؤخرًا فإن حوالي ٢.٪ من الأطفال حديثي الولادة مصابون بفقر الدم المنجلي ، و١١٪ حاملون للمرض . وتذكر بعض الإحصاءات أن عدد مرضى السكلر في البحرين بلغ ١٨ ألف مريض ، وأن ٦٥٪ من مرضى السكلر هم من النساء .

هذه النسب المتطابقة أو المتقاربة في عدد المصابين والحاملين لهذا المرض في البحرين والقطيف والإحساء هي أبلغ علامة تشير إلى الهوية القَدَرية (المرضية) لسكان البحرين الكبرى بين البصرة وعمان ، وهي أفدح تركة في ذاكرة المرض في إرشيف هذه المنطقة ، وهي أعظم تقويض لأسطورة دلمون التي لا يمرض فيها أحد وتطيب فيها السكنى!

- ٣ -

تنطوي ذاكرة المرض في البحرين على سيرة طويلة من التقويض المتصاعد لأسطورة دلمون التي لا يمرض فيها أحد . وفي هذا السياق تأتي الأمراض الوبائية في البحرين الحديثة إبان العصر الإمبريالي ، ولما كانت البحرين تقع على الطريق الملوكي للإمبريالية بين الهند وبريطانيا حيث كانت تنتقل الجيوش والبضائع والأمراض ، فإنها كانت مهددة كسائر دول الخليج بانتقال العدوى وانتشار الأوبئة أثناء رحلات العبور من آسيا إلى أوروبا . وقد «كانت البحرين كغيرها من بلدان الخليج تعاني من انتشار الأوبئة والأمراض بكثرة . . وكانت أوبئة الطاعون والكوليرا تمر على البحرين بين سنة وأخرى حتى راح الأهالي يحسبون السنوات التي لا يصابون فيها بهذه الأمراض ، ويعتبرونها سنوات خير»[١] . ويذكر لوريمر أن الكوليرا هاجمت البحرين في العام ١٨٢١[٢] ، وفي العام ١٨٧١ ، وفي يوليو وأغسطس من العام ١٨٩٣ حيث «أعلن عن حدوث ٧٠٠٠ حالة في الجزر» ، وفي مايو ١٩٠٤ «وقيل إن أكثر من ١٢٠٠ حالة وقعت في البحرين الأمر الذي نتج عنه هرب كثير من السكان إلى أجزاء أخرى من الخليج» ويذكر لوريمر أن أول انفجار شديد لوباء الطاعون في البحرين كان في مايو ويونيو ١٩٠٣ «وقد مات نحو ٣٠٠ شخص من أصل

---

(١) حكايات من البحرين ، ص١٥١ .

(٢) ج . ج . لوريمر ، دليل الخليج ، تر : قسم الترجمة بديوان صاحب السمو أمير قطر ، (الدوحة ، د .ت) ، ج :٦ ، ص٣٦٤٧ ، وانظر الصفحات التالية : ٣٦٥٣ ، ٣٦٥٩ ، ٣٦٦٧ ، ٣٦٨٢ .

ضعفي هذا العدد ممن أصيبوا بالمرض» . وعلى إثر هذا الانتشار لوباء الطاعون ، «منعت السفن الأهلية من مغادرة الجزيرة ، ولكن هذا الأمر لم يدم طويلاً لأن البحرين تعتمد كثيرًا على إيران من ناحية تزويدها بالمواد الغذائية» . وفي مايو ويونيو ١٩٠٥ حدث الانفجار الثاني للمرض في البحرين «وكان محصورًا عمليًا في مدينتي المنامة والمحرق وقد حدثت في كل منهما حوالي ٤٠٠ حالة نصفها مميت» .

أما الجدري فقد كان يتردد وقوعه في منطقة الخليج بصورة وبائية ، ويذكر لوريمر أن في «منتصف القرن التاسع عشر كان مرض الجدري منتشرًا بصفة عامة وأثار الرعب الشديد بين سكان الخليج»[(١)] . وانتشر الجدري في البحرين في العام ١٨٩١ وانتشرت معه موجة خطيرة من الإنفلونزا تسببت في موت الكثيرين في البحرين . وفي العام ١٩٢٧ انتشر مرة أخرى وكاد يفتك بالكثير من الأهالي ، وبحسب بلجريف فإن الجدري يعود إلى البحرين في كل عام . وإضافة إلى الجدري «هناك مرض الجذام الذي تعاني منه حالات صغيرة ومتفرقة ، أما الكوليرا فزيارتها حدث متوقع في أي وقت ويليها الطاعون»[(٢)] . ودلمون التي لا يشكو أحد فيها من ألم العين إذا بمعظم أهلها يبتلون بالتراخوما ورمد العين ، فقد كانت أمراض العيون شائعة في البحرين «وكثير من الأهالي كانوا بعين واحدة فقط»[(٣)] . ويذكر الطبيب والمبشر شارون توماس أنه زار المحرق

---

(١) م . ن ، ج :٦ ، ص٣٧٠٩ .

(٢) السيرة والمذكرات ، ص١٨٥ .

(٣) م . ن ، ص١٨٥ .

في العام ١٩٠١ ولاحظ فيها أن «عيون الكثيرين منهم كما بدت لنا مريضة وتحتاج إلى علاج»[١] . وفي العام ١٩١٠ تذكر المبشرة إليانور تيلور أن الشيء الوحيد اللافت للنظر في المنامة «هو عيون الناس الفظيعة ، فكم هو مؤلم أن نجد حتى في عيون الأطفال عمى كاملاً»[٢] . وجاء في سجلات التعليم لعام ١٩٤٤ أنه «تم الكشف الطبي على عيون جميع طلاب المنامة» ، وتبين أن ٧٨٪ يعانون من التراخوما ، وفي خريف هذا العام انتشر وباء العيون في المدارس وأصيب ٥٠٪ من الطلاب في بعض المدارس ، وفقد بعض الطلاب عينًا واحدة ، كما فقد النظر عدد من طلاب القرى[٣] . أما اليوم فإن نسبة العمى في البحرين تصل إلى ٠,١٩٪ .

وتشير السجلات الرسمية إلى أن أهل القرى كانوا عقبة كأداء في وجه الطب الإمبريالي ، وقد انطوى الموقف من أمراضهم على تعصّب استعماري مكشوف ، وتهجّم بلا مواراة على سكان القرى المحليين وعاداتهم وتقاليدهم . وفي هذا السياق يذكر مدير التعليم F.J.Wakelin في تقرير العام ١٩٤٣ أن «صحة طلاب القرى سيئة وهم يأتون بالفقر والمرض والقذارة معًا إلى المدرسة . وتم تشخيص أربعة من الطلاب مصابين بأمراض جنسية»[٤] . والحق أن هذا هو

---

(١) خالد البسام (إعداد وترجمة) ، القوافل : رحلات الإرسالية الأمريكية في مدن الخليج والجزيرة العربية ١٩٠١ - ١٩٢٦ ، ص٢٤ .

(٢) م . ن ، ص٨٢ .

(٣) مائة عام من التعليم النظامي في البحرين ، ص٣٥٣ .

(٤) م . ن ، ص٣٣٨ .

ديدن الطب الإمبريالي الذي لا يتحدث عن المرض إلا كعقبة في وجه «التنمية» ، أو عائق أمام تشغيل المصانع والمؤسسات والمنشآت والإدارات . وفي هذا السياق يشير السيد ماكس وستون ثورنبرغ ، نائب رئيس شركة نفط البحرين في أوائل الأربعينات ، إلى أن سياسة الشركة هي استخدام عمال من خارج البحرين ، لكون العمال المحليين غير مهرة «كما أنهم جهلة ، فقراء ، ناقصو التغذية ، ومرضى»[1] . فالمرض إذن ، مثله مثل الفقر والجهل ونقص التغذية ، عقبة أمام تشغيل المصانع ، وكان لا بد من تدخل طبي من أجل تأهيل هؤلاء المرضى ليكونوا قادرين على تشغيل المصانع . إلا أن هذا التدخّل الطبي في علاج الأمراض المحلية لم يكن ، كأي طب إمبريالي ، إلا على نحو انتقائي ، فقد كان «هناك تفضيل لجمعات التعدين والمصانع والثكنات والمراكز المدنية الرئيسية ، في حين كان هناك إهمال عام للسكان الريفيين ولصحة النساء والأطفال . كما كان هناك تأكيد على الاهتمام بالمرض الوبائي بدلاً من المرض المتوطن»[2] .

ومما يؤكد هذه الإشارة إلى اهتمام الطب الإمبريالي بالمرض الوبائي بدلاً من المرض المتوطن ، أن المؤسسات والأجهزة الطبية في البحرين خاضت معركة ضارية ضد الأمراض الوبائية التي ضربت البحرين كالجدري والحصبة والتيفوئيد والكوليرا والطاعون والملاريا

---

(١) البحرين : مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي ، ص١٤٧ .

(٢) دافيد أرنولد (تحرير) ، الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية ، تر : مصطفى فهمي ، (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ع : ٢٣٦ ، ١٩٩٨) ، ص٣٥ .

(جاء في تقارير ١٩٣٩/١٩٤٠م أن ٦٠٪ من أطفال مدارس المنامة كانوا مصابين بالملاريا ، وبحسب بلجريف فإن إحصائيات العام ١٩٣٧ تدل على أن ٢٠٪ من الأهالي مصابون بالملاريا ، وأصبحت هذه النسبة أقل من ١٪ في العام ١٩٥٦[١]) . في حين أنها أهملت مرض فقر الدم المنجلي بما هو المرض الأكثر عراقة في هذه الجزيرة .

وقد خرجت البحرين من حقبة الأمراض الوبائية بنجاح لا يكدّر صفاءه غير تلك التوقيعات التي تركتها أمراض عنيدة في صورة الموت المقيم ، أو الندوب والتشوهات المحفورة على الوجوه ، أو العمى الجزئي أو الكلي الذي جعل عيون الناس هنا مفتوحة على الضوء ولكنها لا ترى تمامًا مثل أوديب في مسرحية سوفكليس . ومع هذا يبقى فقر الدم المنجلي هو المرض العنيد وذو القدرة الاستثنائية على توقيع اسمه على شكل المنجل المهيب حين تتقوس كريات الدم الحمراء في أوردة أهل هذه الجزيرة ، هذا المنجل الذي لا يكف عن تناسخه في هذه الأجساد المتعبة والشاحبة والتي تصفر في موسم اصفرار الترنج ونزول الشمس في برج الميزان .

والسؤال الملح هو هل بالإمكان تعطيل ذاكرة هذا المرض؟ فإذا كان للمرض ذاكرة ، وإذا كانت الذاكرة مهددة بالفقدان والتلف ، فهل تفقد أجساد أهل هذه الجزيرة ذاكرة هذا المرض العتيد؟ ومتى يشيخ هذا المرض ويصاب بالزهايمر وينتهي إلى الخرف؟ يقال إن احتمال الإصابة بالزهايمر يزيد مع التقدم في العمر ، فمن المحتمل في عمر ٦٥ أن يصاب به شخص واحد من بين كل مائة ، ويرتفع العدد إلى ستة

---

(١) السيرة والمذكرات ، ص١٨٤ .

عند عمر ٨٥ . إلا أن المرض ليس بشرًا ، هو ذاكرة عابرة للأجيال ، وإلا من ذا الذي سيصدق أن عمر الأنيميا المنجلية الآن يزيد على ٤٠٠٠ عام (إذا أخذنا بالفرضية التي تقول إن الطفرة الوراثية حدثت في الفترة الدلمونية) ومع ذلك لم يصب هذا المرض العنيد بالزهايمر حتى هذه اللحظة؟

ويبدو أن ليس هناك - اليوم - سوى طريقين لإصابة هذا المرض العنيد بفقدان الذاكرة : الأول هو الفحص قبل الزواج . فإذا كان الأطفال يرثون أحد الجينات من الأب والآخر من الأم ، وإذا كان هذا المرض من الأمراض الوراثية المتنحية (أي حتى يصاب النسل بالمرض يجب أن يكون الوالدان حاملين أو مصابين بالمرض) ، فبالإمكان إذن تعطيل ذاكرة هذا المرض من خلال الاقتران بزوجة لا تكون مصابة ولا حاملة للجين المعطوب ، وكذا الحال بالنسبة للزوج . وبهذه الطريقة تتقلص نسبة الإصابة بهذا المرض ، ويصاب المرض بفقدان ذاكرة جزئي على أقل تقدير .

أما الفقدان الكلي لذاكرة هذا المرض فتبشّر به تدخُّلات الهندسة الوراثية والثورة البيوتكنولوجية من خلال العلاج الجيني حيث تعالج الأمراض عن طريق استبدال الجين المعطوب بآخر سليم ، أو عن طريق إمداد خلايا المريض بعدد كاف من الجينات السليمة بحيث تقوم هذه الجينات بعمل اللازم وتعوض المريض عن النقص في عمل جيناته المعطوبة .

ومع الإغراءات التي تبشّر بها هذه التدخلات ، إلا أنها لا تضمن الفقدان النهائي المبرم لذاكرة فقر الدم المنجلي ، فكما حدث هذا المرض نتيجة لطفرة أدّت إلى خلل جيني ، فكذلك يمكن أن يحدث

الخلل الجيني ذاته في أي جين سليم ، والبيولوجيون يعرفون أنه «إذا ما تغيّر جين بالطفرة أو استبدل به آخر ، فالأغلب أن يعقب ذلك آثار جانبية غير متوقعة ، وقد تكون بغيضة» . وهذه مخاوف حقيقية قد لا تهم المتخصصين في الهندسة الوراثية ، إلا أنها قد تكون ذات عواقب كارثية على من هو مصاب أو حامل للجين المسؤول عن فقر الدم المنجلي . وفي هذا السياق يذكر العلماء أن الجين «المسؤول عن أنيميا الخلايا المنجلية يضفي مناعة ضد الملاريا ، وهذا هو السبب في شيوعه بين السود ، فأصولهم كما نعلم من أفريقيا حيث الملاريا مرض خطير . قد يرفع إصلاح جين أنيميا الخلايا المنجلية إذن من قابليتهم للإصابة بالملاريا»[١] .

وعلى هذا فإن الفقدان الكلي والنهائي لذاكرة هذا المرض لا يتأتي إلا بخيار مستحيل ومرفوض أخلاقيًا ، وهو خيار يوجيني eugenic يمارسه هذه المرة الآباء لا دولة القهر ولا العلماء العنصريون ، وهو أن يمتنع المرء المريض عن الزواج ، وإذا تزوّج أن يمتنع عن الإنجاب والتكاثر ، وإذا أنجب أن يتخير من نسله الولد السليم فقط ، لأن الثورة البيوتكنولوجية ستقول للوالدين إن الجنين الذي تحمله المرأة سيصاب بهذا المرض الوراثي أو ذاك ثم تترك لهما الحرية اليوجينية للتخلص من الجنين إذا شاءا . فإذا كانت ذاكرة هذا المرض تنتعش من خلال انتقال جينات المرء المريض بالتكاثر ، فإن الأمل الوحيد في تعطيل هذه الذاكرة بصورة نهائية يكمن في وقف التكاثر بقطع الطريق الذي يحمل جيناتنا المعطوبة إلى الأجيال القادمة . إلا أن هذا الحل ظالم

---

(١) نهاية الإنسان ، ص١٢٣ .

ويوجيني (مصطلح صاغه فرانسيس جالتون في العام ١٨٨٣ ، ويعني به تحسين النسل عن طريق منح السلالات الأكثر صلاحية فرصة أفضل للتكاثر السريع مقارنة بالسلالات الأقل صلاحية ، وهذا لا يكون إلا حين يتعطل عمل الصدفة في عمليات الانتخاب الطبيعي ويستبدل بهذا الانتخاب قوانين الانتخاب الاصطناعي والمبرمج) .

والأهم من هذا أن هذا الخيار اليوجيني ينطوي على نذير مواجهة قاسية وخاسرة بيننا وبين الموت ، هذا الموت الذي لا عزاء لنا فيه إلا من خلال تمرير ذكرنا وذاكرتنا وكذلك جيناتنا السليمة والمعطوبة إلى الأجيال القادمة . وعلى المرء عندئذٍ أن يختار بين موته النهائي المبرم حيث لن يكون له ذكر ولا ذاكرة ولا جينات تمرر إلى أحد ، وبين الإنجاب وضمان استمرار ذكره وذاكرته وجيناته حتى لو كانت معطوبة؟ وعلى المرء أن يواجه هذا السؤال الوجودي : هل إنجاب أولاد وتعذيبهم بمرض وراثي أولى من أن يذهب المرء في مواجهة خاسرة مع الموت؟ وهل يكشف حسم الجواب عن هذا السؤال عن معنى المرض الوراثي بحيث تنتفي عنه عندئذٍ صفة العبثية؟ أي أن تمرير الجينات المعطوبة إلى النسل إنما يكتسب معناه من وضعه جنبًا إلى جنب مع مواجهة خاسرة ضد موت محتوم وذاكرة مقطوعة لا محالة ، وكأن العبثية لا تفارق هذا النوع من الأمراض إلا حين يكون الإقدام عليه بمثابة انتقام من الموت والذاكرة المقطوعة ، أي إن توريث المرض خيار بغيض وقبيح إلا أنه أحسن القبيحين إذا ما قورن بالموت المبرم لجيناتنا (السليمة والمعطوبة) وذكرنا وذاكرتنا . وأخيرًا هل يمنح الخوف من هكذا موتٍ المعنى لمرض وراثي عنيد كفقر الدم المنجلي؟ وهل يكون لتمرير جين Hb s المعطوب إلى أولادنا معنى ينتشل عملية التمرير كلها من عالم العبث؟

جوابي عن ذلك سيكون بالإيجاب ، فهذا الخوف المريع من انقطاع الذكر هو ما يمنح المعنى لتوريث فقر الدم المنجلي . وإذا كان الإنسان ، بحسب نيتشه ، لا يرفض المعاناة في حد ذاتها بل يريدها شريطة أن تكون معاناة ذات معنى وغاية ، فإن استمرار الذكر والخوف من انقطاع النسل والذاكرة هو ما يمنح لهذا المرض معناه وغايته ، وهذا ما سيجعل الإنسان يحتمل معاناته مع هذا المرض العنيد . وبهذا ستستمر ذاكرة هذا المرض من أجل استمرار ذكرنا الذي يحيا بالتكاثر والتناسل . وعندئذٍ لن يكون أمامنا لمواجهة هذا المرض ذي الذاكرة العتيدة غير الطريقين السابقين : الفقدان الجزئي للذاكرة من خلال الفحص قبل الزواج ، أو الفقدان الكلي ولكن غير النهائي من خلال تدخّلات الهندسة الوراثية والثورة البيوتكنولوجية مهما تكن عواقبها . وعندئذ فقط سيكون من الممكن الحديث عن فقدان جزئي أو كلي لذاكرة فقر الدم المنجلي . وإلى أن تظهر الوعود الإيجابية لقانون إلزامية الفحص قبل الزواج ، وتدخّلات الهندسة الوراثية التي تبدو تباشيرها مغرية إلا أنها بعيدة المنال ، إلى أن تظهر هذه النتائج سيكون علينا أن نتقبل هذا المرض كابتلاء لا مهرب منه أو كتركة ثقيلة لا مناص من تحملها . على أجساد أهل هذه الجزيرة إذن أن تتقبل هذا المرض ، وأن تحمل توقيع منجله المهيب عليها كالوشم ، وأن تسلمه إلى القادمين في الزمن الآتي كما تسلم الأمانات الثقيلة ، وأن تعيد سيرة ألمها الموسمي كما لو كانت تؤدي بذلك واجبها الأسطوري في كل موسم حين يتضخم طحالها وينتفخ بطنها ويصفر لونها وتبتدئ معها ترنيمة الألم الكوني في رحلة هذه الأجساد الأبدية بحثًا عن الزمن الضائع ، عن دلمون المفقودة ، عن مستنقعات أنكي ومنجل نخيله الذي حصد الشجر والبشر معًا .

صدر للمؤلف:

- المقامات والتلقي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠٠٣ .
- تمثيلات الآخر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠٠٤ .
- الهوية والسرد ، مركز الشيخ إبراهيم للثقافة والبحوث ، ٢٠٠٦ .

البريد الإلكتروني للمؤلف :
nkadhim@hotmail.com

The Nature of Possessiveness

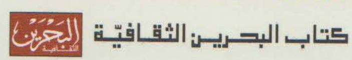
A Study in the Pathology of the Bahraini Condition

This book explores the nature of possessivencess and its manifestations in the Bahraini society. The book argues that the major conflicts in the Bahraini society are rooted in an ongoing struggle over the ownership of the "Public Sphere".

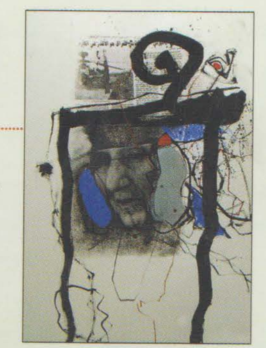
The dilemma - and the tragedy - lies in the fact that the "Public Sphere" is by definition an open, unpossessable space. Groups attempting to monopolies this "Public Sphere", will trigger immediate reactions from opposing groups.

The Book argues that contests over the "Public Sphere" are fought on material as well as symbolic grounds. In exploring the pathology of the Bahraini condition, the book discusses issues such as: Sectarian Challenges; State Building, Modernity and the Monopoly of the Religious sphere; and finally, the History of Cronic and Hereditary Diseases in Bahrain.

THE NATURE OF POSSESSIVENESS
A STUDY IN THE PATHOLOGY OF THE BAHRAINI CONDITION

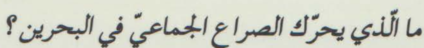

كتاب البحرين الثقافيّة

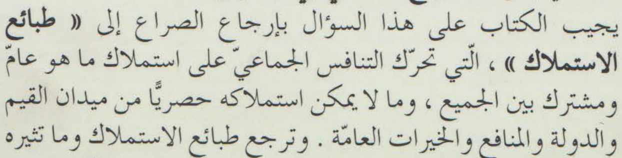
دراسات
STUDIES



طبائع الاستملاك

قراءة في أمراض الحالة البحرينيّة


ما الّذي يحرّك الصراع الجماعيّ في البحرين؟


يجيب الكتاب على هذا السؤال بإرجاع الصراع إلى « **طبائع الاستملاك** » ، الّتي تحرّك التنافس الجماعيّ على استملاك ما هو عامّ ومشترك بين الجميع ، وما لا يمكن استملاكه حصريًا من ميدان القيم والدولة والمنافع والخيرات العامّة . وترجع طبائع الاستملاك وما تثيره من صراع محموم إلى اعتقاد خاطئ بندرة ما هو موجود من خيرات ومنافع عامّة ماديّة أو رمزيّة ، بل إنّ ضراوة هذا النوع من الصراعات لا يمكن فهمها إلاّ بافتراض أنّ هؤلاء الفاعلين يتنافسون على منافع وقيم وخيرات شديدة الندرة إلى درجة أنّ امتلاك جماعة لها يعني حرمان الآخرين منها، فيتعيّن على كلّ جماعة أن تدخل في صراع مرير مع الجماعات الأخرى من أجل الحصول على هذه المنافع والقيم والخيرات ، واستملاكها بصورة حصريّة ، لأنّ الزهد في استملاكها لن يمنع الآخرين من المبادرة إلى استملاكها وحرمان الآخرين من التمتّع بها . والحال أنّ ميدان القيم ميدان عامّ ومشترك ويتّسع للجميع « **في موعد النصر** » ، كما إنّ مجال المنافع والخيرات العامّة مجال عامّ ومشترك وموكول أمر حمايته وحسن توزيعه إلى هيئة جماعيّة تنازل لها الجميع ، وأطلق عليها اسم الدولة ◆


ISBN 99901-90-56-9
9 789990 190564


المؤسّسة العربية للدراسات والنشر
بيروت، الصنايع، بناية عيد بن سالم، ص.ب: ٥٤٦٠-١١
هاتفاكس: ٧٥١٤٣٨/٧٥٢٣٠٨
http://www.airpbooks.com


مملكة البحرين
وزارة الإعلام
الثقافة والتراث الوطني